



Universidad
Nacional
de Córdoba



Universidad Nacional de Córdoba – Facultad de Filosofía y Humanidades

Doctorado en Filosofía

***Política de la verdad, filosofía y formas de vida en Foucault:
de Nietzsche a un nuevo materialismo***

Lic. Julia Monge

Director: Dr. Sergio Sánchez
Co-Director: Lic. Ricardo Cattaneo

Córdoba, 2017

***Política de la verdad, filosofía y formas de vida en Foucault:
de Nietzsche a un nuevo materialismo***

Julia Monge

Empuja
el aullido interminable
del golpe de amor
en la cara del miedo.

AGRADECIMIENTOS ... p. 5

INTRODUCCIÓN ... p.6

PRIMERA PARTE. Nietzsche, una propedéutica

. Capítulo 1. Para una cultura no-dialéctica ... p.13

1.1 El suelo implícito ... p. 15

1.2. La verdad sin apoyarse en la verdad ... p. 27

1.3 Camino temerario ... p. 42

. Capítulo 2. Trabajo bifronte ... p. 57

2.1. El efecto inmanente ... p. 57

2.2. Imposibilidad *a-priori* ... p. 65

2.3. La invención de la impaciencia ... p. 70

SEGUNDA PARTE. La operación filosófica de Foucault: un materialismo

. Capítulo 3. El referente del nominalismo histórico ... p. 82

3.1. La trama de las prácticas ... p. 85

3.2. La interdicción a la teoría unitaria ... p. 99

3.3. La prueba del pensamiento ... p. 114

. Capítulo 4. Polémica, encuentro y sembrar vientos ... p. 123

4.1. Más acá de la Ideología ... p. 124

4.2. Hacia afuera del Idealismo ... p. 146

4.3. En la coyuntura ... p. 162

TERCERA PARTE. La red de los agonismos y las solicitudes

Introducción ... p. 171

.Capítulo 5. *Omnes, singulatim* y otra vez *omnes*: gobierno y voluntad ... p. 174.

5.1. Una realidad enigmática y esquivia ... p. 174

5.2. Una espiritualidad concreta e instituyente ... p. 190

5.3. Política poética del *bios* ... p. 206

. **Capítulo 6.** Palabra eficaz, palabra de orden: sofística y filosofía ... p. 212

6.1. El *logos* que da lo que no tiene ... p. 214

6.2. Desperfectos técnicos ... p. 221

6.3. El arte en busca del *ethos* que le falta ... p. 237

6.4. Leer, escribir, escuchar, hablar ... p. 260

. **Capítulo 7.** El malestar en la ciudad: política y tragedia ... p. 266

7.1. Ahuyentar, dramatizar, pensar los restos ... p. 269

7.2. Exceso monstruoso ... p. 273

7.3. Conspiración *alethúrgica* ... p. 278

7.4. El grito en el cielo ... p. 285

7.5. Ceremonias de la memoria litigiosa ... p. 293

7.6. Rituales insensatos ... p. 303

. **Capítulo 8.** Armonía propia y discordia ajena: vida y verdad ... p. 310

8.1. Los guardianes del abovedado ... p. 311

8.2. Los otarios que ladran ... p. 327

8.3. Ética al pasar ... p. 337

CONCLUSIÓN ... p. 350

BIBLIOGRAFÍA ... p. 354

AGRADECIMIENTOS

A mis viejos y mis hermanos. Nunca tan distintos como ahora y siempre tan nosotros, tirando pa' no aflojar y sin titubear, todos para el mismo lado.

A las amistades. Siete mujeres imprescindibles, que son mis hilos de plata hace ya casi veinte años, y Sebas, justo justo. Male, Nico y Paula, constelación del litoral que llevo conmigo. Lxs existencialistas –Santi, Ro, Cali, Max, Lau– hermosamente lúdixs. Vale y Bahía, encuentros afortunados en tiempos de vaivén.

A la juntada del grupo de investigación, paleta de matices que nuestro querido director supo componer. Fernando, Daniele y Tristán, confidentes en los pormenores de la travesía de escritura. A Paula, Carlos y Eduardo, docentes de las cátedras de Ética, que me abrieron a valiosas reflexiones para este trabajo.

A MuGeres con Voz. Especialmente Fla, Marce y Lulú; por reinventar, porque reinventamos, lo que es hacer comunidad. Juntas, lo inevitable sucede.

A mis directores Sergio y Ricardo, en su generosidad infinita y tan próxima, artesanos de otro modo de hacer esto que hacemos. También después de compartir unos mates, una sobremesa, se puede ver más claro.

A mi compañero Seba, por la paciencia sin tiempo y la luz en las horas. Con buen entendedor ninguna noche –cotidiana, del mundo o de la propia rumia– es demasiado larga.

El desarrollo de esta investigación fue posible gracias a una Beca Doctoral del CONICET. Mi reconocimiento a la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC, por haberme ofrecido el espacio y el acompañamiento en estos años de formación.

*A mis abuelas, Irma y Elsa.
Por enseñarme que hay amores difíciles,
que hay que tejer los lazos que se quieren y la vida que se puede.*

INTRODUCCIÓN

Cuenta Paul Veyne que una noche conversando con Michel Foucault, este le comentó que así como para Heidegger la gran pregunta era por el fundamento de la verdad, y para Wittgenstein saber qué decimos cuando hablamos de la verdad, en su opinión la cuestión era: ¿cómo es que la verdad es tan poco verdadera?

Comienzo desconcertante, si se considera que las dos lentes que Foucault utilizó en su trabajo, la histórica y la filosófica, tienen en la verdad su punto de fuga. Comienzo promisorio, si al *superponerlas*, en ese campo prolijo de líneas rectas empiezan a aparecer cosas que estaban fuera de foco. ¿Cómo es que en la verdad hay tanto poder? ¿Cómo es que el poder se relaciona con los cuerpos? ¿Cómo es que el cuerpo no es el recubrimiento del Sujeto? ¿Cómo es que el Sujeto no es Fundamento ni Fin? ¿Cómo es que no hay Fundamento ni Fin y hay evidencias que dividen lo posible y lo imposible, lo normal y lo desviado, lo valorable y lo indiferente? ¿Cómo es que lo imposible, lo desviado y lo indiferente se predica de vidas? ¿Cómo es que hay vidas por las que la pena no vale y otras verdaderamente importantes? ¿Cómo es que en lo verdadero la realidad es siempre falta o restos?

La presente investigación se desarrolla en el filón de esa superposición que realiza Foucault, según tres objetivos: dilucidar la configuración de su enfoque, comprender el tipo de operación o práctica teórica que les es propia, y ensayar desde ello una lectura de sus indagaciones entre 1980-1984. Desde esta concatenación, se ordenan las tres partes que componen el trabajo.

En el primer tramo, se desarrolla una reconstrucción de la recepción que el pensador francés efectúa de la filosofía de F. Nietzsche. En el marco de esta vinculación ampliamente transitada por la exégesis, nos centramos en el modo en que Foucault toma el trabajo de Nietzsche como una óptica, una orientación general, puntualizando lo que subraya como una deuda teórica y apartándonos, en cambio, de un estudio comparativo entre ambos. Nos interesa considerar en qué medida esta afinidad asumida por el pensador francés redunde no sólo en poder recuperar el espesor teórico y filosófico de sus planteos –aspecto este que ha sido puesto frecuentemente en cuestión–, sino también en delinear su diferencia específica. En este sentido, entendemos que la filosofía de Nietzsche es un material de suma relevancia para el trabajo de Foucault sobre la política de la verdad, la tarea de la filosofía y sus conexiones con el tema de las formas de vida, pero al cabo un material del que se sirve para elaborar sus propias matrices analíticas.

En la segunda parte de la tesis, se presenta una propuesta que compone la exégesis, el ensayo de comprensión y la construcción conceptual para definir la operación filosófica de Foucault. Como es sabido, su modo de trabajo ha sido tan discutido como los propios planteos del profesor, debido en gran parte a que la mencionada diferencia específica, es en realidad una diferencia por la cual se desmarca de las principales líneas de la tradición filosófica y de otras corrientes del pensamiento

contemporáneo; sin dejar, no obstante, de estar en decisivo diálogo con ellas. Identificando como constantes de los análisis de Foucault la perspectiva histórica, el enfoque de prácticas a partir de las relaciones que las componen y la trama en que están insertas, y que la realidad de la cual se trate en ellas (sea la verdad, el poder, la subjetividad, u otras) está desprovista de cualquier necesidad ideal o supuesto substancial, proponemos entender su práctica teórica como un materialismo. Se verá que estos motivos son recogidos parcialmente del recorrido realizado en el primer tramo, para tratarlos en este momento a partir de otros materiales considerados sucesivamente: la concepción del nominalismo histórico en Paul Veyne, lecturas comparativas entre la obra de K. Marx y los trabajos de Foucault, y una consideración de éste junto a escritos de L. Althusser. El hilo que seguimos aquí es la conexión entre nominalismo y materialismo, a través del cual especificamos las notas distintivas que asume en Foucault lo que entendemos como una reformulación materialista de la filosofía, en convergencia y diferenciación con las propias de Marx y Althusser, y que nombramos el *materialismo polémico*.

La tercera parte del trabajo, constituye una suerte de aplicación de los instrumentos de inteligibilidad forjados en los pasos anteriores a las investigaciones que Foucault desarrolla desde *Del gobierno de los vivos* en adelante. Tomamos como eje los cursos del Collège de France, así como también otras conferencias y lecciones de la misma época, y en menor medida los tomos II y III de *Historia de la sexualidad*. No nos centramos, sin embargo, en el seguimiento de lo que plantea cada curso. Atendiendo a cuestiones quizás menores o secundarias frente a los grandes temas que suelen destacarse, encontramos que a través de ellas es posible incorporar los, reorganizándolos en función de pares problemáticos en los que puede vislumbrarse el corolario mayor del materialismo propuesto: *la realidad es polémica*. Así, la ambigüedad de la voluntad en el gobierno, la confrontación entre sofística y filosofía, la tensión entre política y tragedia, y el contraste entre armonía y discordia en relación con el orden, nos permiten recuperar, de otro modo, la *parrhesía*, el *cuidado de sí*, la *estética de la existencia*, el gobierno de los otros, el *bios* como *alteridad*. La política de la verdad, el estatus de la filosofía y la interrogación por las formas de vida atraviesan enlazados todas estas escenas agonísticas, adquiriendo distintos matices en su encuentro con el mito, la memoria, lo irreductible al discurso, las pasiones, la figura enigmática del *nosotros*.

El orden de la exposición es en cierto sentido inverso al orden que hemos seguido en nuestra investigación. La inquietud rectora era encontrar una clave para comprender las indagaciones de Foucault de los años ochenta, lo cual nos presentaba dificultades de diversa índole.

En primer lugar, vinculadas al material mismo. El hecho de que la publicación de los cursos no se realizó en orden cronológico, y que desarrollos fundamentales para el período escogido como *Del gobierno de los vivos* y *Subjetivité et vérité* (sin traducción al español) aparecieran recientemente, no representó un obstáculo menor – aun contando con las indicaciones provenientes del acervo sumamente valioso compilado en *Dits et Écrits*, al que hemos recurrido profusamente. Del mismo

modo, la publicación tardía de *Théories et institutions pénales* (sin traducción) y *La sociedad punitiva*, cursos inmediatamente posteriores a *Lecciones sobre la voluntad de saber* que fue cardinal para nuestra reconstrucción, significó que no pudiéramos incorporarlos para evidenciar las primeras formulaciones de Foucault en torno al poder. *Théories...* presenta un tratamiento interesante para repensar la relación con el marxismo, del cual hemos debido resignar una consideración profunda dado el estado de avance de nuestro trabajo cuando apareció este material. Esto se vincula con el segundo orden de inconvenientes, asociados al tipo de enfoque.

Ensayamos una lectura no sistemática, pero continua del pensamiento de Foucault, desde la percepción de que sus indagaciones no están divididas por cortes sucesivos entre el saber, el poder y la ética, sino que estas son dimensiones interrelacionadas –aunque sean objeto de distinto énfasis en diferentes momentos– a lo largo de su itinerario, para las cuales va especificando las herramientas analíticas y produciendo desplazamientos de la perspectiva que las afectan por igual. De acuerdo con ello, las ideas de un salto, retorno, o *tabula rasa* para interpretar esta última parte del trayecto foucaultiano, no nos resultaban aceptables. Por otra parte, a diferencia de los estudios sobre la arqueología o la genealogía, la mayoría de las exégesis afines se ocupan de temáticas puntuales más que de repensar, a partir de la consideración de este período, una visión de conjunto.

Por último, y ligado a las características de esa visión, no era nuestro objetivo elaborar un o el *sistema* que el propio pensador recusó construir, o las *teorías* sobre la verdad, la filosofía y la vida; como tampoco subsumirlo en alguna ya establecida, lo cual se ha intentado en los casos de la fenomenología, el estructuralismo, el vitalismo. Nuestro propósito era encontrar una lente, así como Foucault forjó la suya, para aplicarla a su trabajo, que nos permitiera poner de relieve y conectar comprensivamente aquello que después de la tarea exegética sobre sus estudios de 1980-1984 se nos reveló notable (aunque no estuviera quizás en el centro); una línea de fuerza, por más que hubiera que desplazarse un poco para encontrarla; motivos que fuera de los textos interpelan concretamente, si bien en ellos pueden haber quedado algo periféricos.

De este modo, concediendo primacía a seguir el problema de las prácticas, las relaciones y el carácter polémico de la realidad para Foucault, en el horizonte de la inmanencia histórica decisivamente asumida desde Nietzsche para la tarea filosófica –plano en que la ontología histórica y la relación con la verdad podía mostrar que lo que hacemos de nosotros mismos es correlativo a lo que hacemos del mundo–, es que el encuentro con trabajos de aquella otra línea mayor, la relación con planteos de Marx, pudo producirse.

Tres materiales nos resultaron clave para arriesgar nuestra composición. En primer lugar, la lectura de P. Veyne en *Foucault revoluciona la historia* (1978); trabajo sumamente esclarecido y poco atendido, que supo destacar tempranamente cuestiones del proceder foucaultiano asumidas bastante después por las exégesis. Entre ellas, que la de Foucault es una filosofía de la relación –lección que Veyne atribuye a Nietzsche–, enteramente abocada al análisis de prácticas históricas, y

cuya principal disyunción con el marxismo es que éste tiene una idea “ingenua” de causalidad. Foucault, por su parte, reconoce tomar de Veyne el “método” nominalista para el quehacer histórico. En segundo lugar, el trabajo de E. Balibar, una década posterior, presentado en el célebre encuentro y compilado en *Michel Foucault, filósofo* sobre la cuestión del nominalismo en Marx y Foucault. En tercer lugar, el trabajo de D. Sardinha expuesto en un coloquio sobre Foucault realizado en 2014 en París, que vuelve sobre el desarrollo de Balibar y avanza un paso más: se trata en Marx y Foucault no de un nominalismo en sentido clásico sino de un “nominalismo de la relación”. De aquí surgieron las razones para repensar una proximidad con el trabajo de L. Althusser, que sostuvo que el nominalismo es el único materialismo que es posible concebir y que avanzó hacia la idea del encuentro aleatorio y la duración – justamente en ese punto de adversidad mayor de Foucault con el marxismo: la causalidad. Por ello, la consideración que realizamos entre Foucault y su antiguo maestro es más bien a la par, y no en términos de recepción como en el caso de Nietzsche. Si bien nos centramos en el trabajo de Althusser a partir de su autocrítica posterior a *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, nos detenemos a considerar el desacuerdo de Foucault en torno a la Ideología, ya que entendemos que le adjudica a ese trabajo justamente la concepción que Althusser allí reformula. La lectura de la relación entre ambos que propone W. Montag nos resultó aquí un apoyo determinante.

En esta constelación, estimamos que el *materialismo polémico* que proponemos para pensar la operación filosófica de Foucault, no constituye una invención de algo nuevo sobre su trabajo, cuanto un modo de componer indicaciones ofrecidas por el propio pensador y reunir las en un concepto que permitiera designarlas en interrelación. Este materialismo se presenta como una grilla de inteligibilidad, surgida de la puesta en vinculación de las especificaciones que el propio Foucault explicitó en sus investigaciones. En tal sentido, evaluamos que es *plausible*, en la acepción de plausibilidad de una interpretación que propone P. Aubenque: sin estar impuesta por ninguna aserción explícita del autor, no es contradicha por ninguna; y su objeto es extraer el máximo de inteligibilidad y productividad del trabajo al que se aplica. Por ello es que lo utilizamos para realizar una lectura de las indagaciones de Foucault entre 1980 y 1984, a las que vislumbramos tensadas por un intento de pensar, como contracara antagónica y no un “afuera” de la normalización, las objetivaciones coactivas y la biopolítica, otra configuración del lazo *omnes et singulatim*, asumido como la correlación entre la posibilidad de formas plurales de vida y la forma de vida plural, en común; con todos los problemas y complejidades asociadas a evitar que esta última recaiga en algún tipo de totalización u homogenización.

En este punto es que las inquietudes de Foucault se reencuentran con la tarea diagnóstica del presente que había adoptado de Nietzsche, en la medida en que la búsqueda de estilos de existencia tan diversos como sea posible, que no estén sometidos a una unificación empobrecedora de la experiencia, se halla en profunda conexión con la crítica de la cultura y un trabajo reflexivo no

menos arduo. Sin embargo, Nietzsche no aparece en los estudios foucaultianos de los ochenta más que en menciones aisladas, ya no es fuente ni clave para la exploración de la Antigüedad. Esto, además de algunas indicaciones del propio pensador francés, podría constatarse en las apreciaciones dispares que tienen ambos respecto del estoicismo, la figura de Sócrates, la interpretación del cambio que se produjo con el cristianismo; aunque no nos ocuparemos de ello. Podría decirse entonces que la afinidad de una orientación general se mantiene, pero el modo en que se especifica en cada filósofo vuelve a mostrar su distancia, a partir de la cual hemos asumido la dirección hacia el materialismo. Desde esta óptica, la problematización ética aparece en Foucault continuamente transida por la perspectiva estratégica, a la que entendemos que es fiel para pensar las prácticas de libertad que continúan las de liberación; el “gobierno de sí” como un problema propiamente de *gobierno* en tanto situado en una trama de relaciones de poder, de veridicción, de valoraciones y rechazos socialmente compartidos o disputados; y la subjetivación, ligada al *régimen de verdad* que instala inmediatamente en la dimensión de lo común, como cuestionada por las obligaciones de verdad impuestas para cada uno y para todos, y por tanto, imposible de asumir en un reducto aislado de esa trama. En las distintas escenas agonísticas que planteamos en el tercer gran tramo del trabajo, trataremos de mostrar que los planteos éticos de la Antigüedad que estudia Foucault no aparecen tampoco disociados de una trama, aunque desde luego con otras características, y de qué modo entonces esa reflexión histórica puede provocar cuestionamientos relevantes para nuestra actualidad.

La lectura que presentamos, no pretende ser exhaustiva en el sentido de incorporar *todas* las líneas abiertas en las tematizaciones foucaultianas desde 1980 en adelante, del mismo modo que no lo es el movimiento de vaivén que realizamos constantemente sobre sus desarrollos previos. En esto último se verá que recurrimos sobre todo a planteos de la primera mitad de la década del setenta hasta *Vigilar y Castigar* e *Historia de la sexualidad I*, tomando en cambio algunas menciones puntuales y circunscriptas de los cursos *Defender la sociedad*, *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*. A esto se debe el que no entramos en los temas de la gubernamentalidad y la biopolítica, según se advertirá. La vasta extensión, especificidad, y hasta autonomía respecto del trabajo de Foucault que han asumido los estudios sobre aquellas, nos hubiese demandado abrir toda otra línea de problematización que nos desviaba de nuestro propósito de exploración de las indagaciones posteriores. No obstante, si puede pensarse que al menos parte de esos planteos efectúan cierta apropiación tácita de cuestiones de los trabajos de los ochenta, en torno a las formas de vida y las prácticas de subjetivación, entonces sería posible como tarea futura, ensayar una vinculación entre la lectura que proponemos de estas indagaciones foucaultianas y los estudios ampliamente renovados sobre la gubernamentalidad y la biopolítica.

Proponemos entonces la presente investigación como un ensayo ante todo de *entender*, llevado a cabo sobre una práctica de pensamiento como la de Foucault, que percibimos asimismo animada

por un lúcido y persistente esfuerzo, no exento de tanteos y contramarchas, de extender nuestra comprensión y actuación sobre lo que se nos presenta como inaccesible. Así intentaremos exponerlo.

Vale la siguiente aclaración acerca de las obras de M. Foucault. Toda vez que ha sido posible, hemos citado las traducciones castellanas disponibles; tomándonos la libertad de introducir, en aras de una mejor intelección del texto, modificaciones que estimamos relevantes. En cuanto al material compilado en *Dits et écrits*, hemos indicado en el caso de las traducciones su ubicación en la edición en francés. Asimismo, señalamos el año al que efectivamente corresponde la entrevista o artículo, ya que la cronología es relevante en nuestra exposición. Debido a ello, podrán notarse diferencias con la datación de *Dits et écrits*, ya que estos volúmenes están ordenados de acuerdo a la fecha de publicación.

PRIMERA PARTE
Nietzsche, una propedéutica

CAPÍTULO 1. Para una cultura no-dialéctica

*Si yo le pregunto al mundo
el mundo me ha de engañar*

En el arco que dibujan las “tres experimentaciones descriptivas” que constituyen *Historia de la locura en la época clásica* (1962), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1963) y *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966)¹, Foucault expone una única inquietud y tarea: un análisis de los hechos que caracterizan nuestra cultura, una especie de “etnología de la cultura a la que pertenecemos”, para ver “cómo ha podido efectivamente constituirse”². Podría decirse entonces, un análisis de la experiencia tal como llegó a ser posible en el saber de la cultura que nos es propia.

Al respecto, puede resultar acertada la clave que ofrece M. Morey de entender *La Arqueología del saber* (1969)³ –texto de coyuntura elaborado para responder a una serie de cuestionamientos que suscitaron aquellas obras– no como un discurso del método sino como “método de un discurso”⁴, inversión menos retórica que lúcida para apuntar que lo que estaba en cuestión era la posibilidad histórica e inteligibilidad actual de un discurso que intentó abrir las mismas prácticas discursivas a su materialidad, como espacios donde se dan operaciones complejas de las que ningún sujeto puede reclamarse titular. Tomar la palabra en ese lugar, y Foucault lo ha reconocido, implicaba asumir una situación precaria, “incierta aún”⁵; pero desde muy temprano supo encontrar un aliado para ese trabajo:

¹ Foucault, M. “Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al círculo de Epistemología” (1968) en: *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Trad. H. Pons, Ed. E. Castro, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013; p. 239. En *Dits et écrits I. 1954-1969*; Defert, D, Ewald, F. (Dir.); Paris: Gallimard, 1994; texto n° 59. En adelante: DE1.

² Foucault, M. “¿Qué es usted, profesor Foucault?” (1967), en: Idem, p. 86. [DE1, texto n° 50]

³ Según el mismo Foucault lo señala en la “Introducción” del libro, las más importantes fueron las preguntas planteadas por el *Círculo de Epistemología* del E.N.S., artículo referido en la nota 1, y la revista *L’Esprit* (“Para una política progresista no humanista. Respuesta a una pregunta” (1968) [texto n° 58, DE1]). Foucault, M. *La arqueología del saber*, Trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002; p. 27-8.

⁴ Morey, M. *Lectura de Foucault*, Madrid: Sexto Piso, 2014; p. 224.

⁵ Foucault, M. *La arqueología del saber*, op. cit., p. 28. En el trabajo de H. Dreyfus y P. Rabinow *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, (Trad. C. Iturbe, México D.F.: Edición de la UNAM, 1988), en el apartado “El fracaso metodológico de la arqueología”, se encuentran desarrolladas las objeciones centrales a la arqueología. Aun cuando no acordamos en varios puntos de la exégesis que propone, constituye a nuestro entender uno de los mejores análisis pormenorizados del proceder metodológico foucaultiano, que apunta asimismo las críticas más salientes y las discute con precisión. Para una discusión de las principales críticas al proyecto arqueológico, fundamentalmente a *Las palabras y las cosas* desde una lectura comprensiva, consideramos que el mejor trabajo sigue siendo el artículo de G. Canguilhem, “Mort de l’homme ou épuisement du cogito” de 1967 publicado en el n° 24 de *Critique* (pp. 599-618). En la compilación *Escritos sobre Foucault* de M. Morey (Madrid: Sexto Piso, 2014) pueden encontrarse varios artículos que reconstruyen con claridad las polémicas salientes: en torno al supuesto estructuralismo de Foucault, la discusión con Sartre, el diferendo con Derrida, la crítica de Baudrillard.

Al menos desde Nietzsche la filosofía tiene la tarea de diagnosticar y ya no buscar decir una verdad que pueda valer para todos y en todos los tiempos. Busco diagnosticar, realizar un diagnóstico del presente: decir lo que somos hoy y qué significa hoy decir eso que decimos. Ese trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche al pensamiento contemporáneo, y en ese sentido puedo declararme filósofo⁶.

Aun cuando Nietzsche es una referencia repetida en temas puntuales de las exploraciones arqueológicas, en varias ocasiones de entrevistas el filósofo alemán es evocado por Foucault en este tipo de vinculación más fundamental. Justamente, como puede leerse aquí, la continuación de una opción filosófica, de una forma de aproximación a la realidad que define una perspectiva de trabajo. Esta suerte de afinidad de otro orden que excede las menciones estrictamente temáticas a Nietzsche, adquiere especial relevancia en tanto se enraíza en el terreno más problemático y, a la vez, más rico del trabajo foucaultiano, esto es, en su modo de proceder; lo que G. Deleuze llama la “pragmática” del pensamiento de Foucault⁷.

En vistas de una investigación conducente a la comprensión del propio trabajo de Foucault, entendemos que la importancia de rastrear cómo el pensador construye esa deuda o complicidad teórica, lo que asimila y en lo que se diferencia en sus propias tematizaciones, radica en poder recuperar el espesor filosófico de sus problematizaciones, así como en despejar supuestas arbitrariedades de sus planteos. Lo que nos interesa no es juzgar la fidelidad o rigurosidad de la interpretación que realiza de Nietzsche, sino el modo en que se apropia de una óptica u orientación general que entiende que éste inauguró; ya que ha reconocido no aplicarle a su obra una ley de lectura⁸. Desde esta perspectiva, la siguiente reconstrucción de la recepción que Foucault efectúa de Nietzsche supone un trayecto colateral a los temas puntuales que el filósofo francés aborda en sus sucesivas indagaciones, procurando dilucidar en cambio la *práctica filosófica* y las claves de inteligibilidad que esa filiación puede aportar⁹. Entre los recursos críticos, se atenderá puntualmente a los estudios que enfocan precisamente la lectura foucaultiana de Nietzsche; considerando de manera secundaria aquellos que proponen una aproximación comparativa o más especulativa entre ambos filósofos.

⁶ Foucault, M. “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, op. cit.; p. 87.

⁷ Deleuze, G. *Foucault*, Trad. J. Vázquez Pérez, Barcelona: Paidós, 1987; p. 35.

⁸ Declara Foucault en una entrevista: “El único reconocimiento que se puede hacer a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo rechinar, gritar. Mientras tanto, que los comentaristas digan si uno es fiel o no, no tiene ningún interés”. Foucault, M. “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método” (1975) en: *Obras Esenciales*, Trad. F. Álvarez Uría, J. Varela, Barcelona: Paidós, 2010; p. 610. En *Dits et écrits II. 1970-1975*; Defert, D, Ewald, F. (Dir.); Paris: Gallimard, 1994, texto n° 156. En adelante: DE2.

⁹ Un estudio pormenorizado que se centra en la recepción temática de Nietzsche por parte de Foucault a lo largo de todo su trabajo, puede encontrarse en el libro de S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza* (Modena: Mucchi Editore, 2012). El autor propone que puede reconocerse la presencia de “tres Nietzsches” correlativa a las tres grandes etapas de trabajo del filósofo francés. Si bien disentimos en algunos puntos de la exégesis que propone, consideramos que ofrece una buena fundamentación de la constante presencia de Nietzsche en el horizonte de pensamiento de Foucault, aun cuando las referencias dejan de ser explícitas.

1.1. El suelo implícito

Comenzando por la arqueología, se trata de identificar la presencia de Nietzsche en ese diagnóstico cultural que Foucault ensaya, cuyo episodio mayor es que la última figura en torno a la cual se ordenó la *episteme* moderna, el Hombre, empieza a disociarse ante formas de pensamiento que son incompatibles con ella. En tal sentido, tres puntos salientes pueden reconocerse en la lectura foucaultiana: Nietzsche no sólo definió la tarea sino los objetos del diagnóstico, plateó en consonancia un nuevo modo de reflexión filosófica, y como efecto de ello puso en cuestión el estatus del sujeto y del discurso filosófico.

[Nietzsche] encontró el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa, primero y antes que nada, la inminencia de la muerte del hombre. Con lo cual, al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar¹⁰.

El enlace futuro que Foucault actualiza, supone entonces transformar ese anuncio en constatación al completar el movimiento crítico en la dirección que fue concebido: superar “la ausencia de Dios y la ausencia del hombre en el mismo movimiento de sobrepaso”¹¹; empresa que han intentado aplazar las filosofías comprometidas con el humanismo¹².

Tanto Nietzsche como Foucault perciben el presente como escenario de tendencias dispares, por una parte reactivas y por otra orientadas a un cambio inminente que el último ademán del dogmatismo –por el cual se constituye el doble empírico-trascendental en el Hombre– ya no puede contener. Con la diferencia de que aquello que aparecía como intempestivo es, medio siglo más tarde, perentorio: si para Nietzsche –desde *Humano, demasiado humano* (1878) en adelante– el espíritu conservador de un consuelo reaccionario era doblemente ilusorio porque sus contemporáneos ya estaban enterados, para Foucault se trata de una oposición aún más flagrante. Como las sombras que ya había reintegrado al progreso de la Razón en *Historia de la locura* y *Nacimiento de la clínica* al mostrar cuán correlativo fue el “descubrimiento” de la verdad en el

¹⁰ Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Trad. E. C. Frost, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1968; p.332.

¹¹ Foucault, M. “Qué es un filósofo” (1966), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, op. cit., p. 74. [DE1, texto n° 42]

¹² La crítica del humanismo es, desde la arqueología en adelante, una constante en el trabajo de Foucault; que cuenta, por tanto, con numerosas formulaciones. Puede apreciarse, sin embargo, en qué consiste lo crucial de su diferendo con esta postura, en la caracterización que ofrece en una entrevista de 1971: El humanismo es lo que ha inventado las “soberanías sometidas” del alma, la conciencia, el individuo y la libertad fundamental; a través de las cuales “se ha obstruido el deseo de poder en Occidente —prohibido querer el poder, excluida la posibilidad de tomarlo” y en cuyo centro está la teoría del *sujeto* (en el doble sentido del término). Foucault, M. “Más allá del bien y del mal” (1971), en: *Microfísica del poder*, Trad. F. Álvarez Uría, J. Varela, Madrid: La Piqueta, 1979; pp. 34-35 [DE2, texto n° 98]. Esta postura, como es sabido, le valió a Foucault furiosos ataques, cuyo nivel de virulencia puede encontrarse ejemplarmente expresado en el trabajo de Ferry, L. y Renaut, A. *La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Paris : Gallimard, 1985).

hombre a la objetivación coactiva de los individuos¹³; en su exposición en el Coloquio de Royaumont, Foucault presenta a Nietzsche vinculado con lo efectuado por Freud y Marx: “al envolvernos en una tarea de interpretación que se refleja siempre sobre sí misma, han constituido alrededor nuestro y para nosotros, esos espejos de donde nos son reenviadas las imágenes cuyas heridas inextinguibles forman nuestro narcisismo de hoy día”¹⁴.

Realizado en 1964 y consagrado enteramente al filósofo alemán, el Coloquio presidido por M. Gueroult fue un evento de importancia que reflejó el carácter y el estado de su recepción en Francia, ya que confluyeron allí, como lo señala Le Rider, autoridades de la filosofía francesa –como Jean Wahl y Gabriel Marcel– con representantes de la “vanguardia” nietzscheana. Por esta razón se constituyó retrospectivamente como la inauguración del tercer gran momento de la acogida francesa de Nietzsche que alcanzaría su apogeo en los años setenta¹⁵. G. Colli y M. Montinari presentaron allí el proyecto de la edición histórico crítica de las obras completas de Nietzsche¹⁶, que tendría dos consecuencias fundamentales. En primer lugar, que *La voluntad de poder* ya no pueda ser considerada como una obra preparada por Nietzsche para su publicación y por lo tanto que deba corregirse su anterior estimación a la par de los trabajos efectivamente completados por el filósofo. En segundo lugar –y ya trascendiendo la opinión de los editores–, que la edición ordenada de los fragmentos póstumos con su debido aparato crítico, hiciera pensar en Nietzsche como autor de dos obras paralelas, una consumada y publicada por él mismo y otra fragmentaria, pretendidamente asistemática, con cierta autonomía de la anterior. Por todo ello, Le Rider asegura que a la luz de la edición de Colli y Montinari, Nietzsche es para la filosofía contemporánea “una obra de contornos móviles, un juego de reconstrucción y de deconstrucción, un texto extraordinariamente «interactivo», en el cual el lector puede seguir las pistas de lectura más variadas, sin que ninguna parezca a primera vista más legítima que otras”¹⁷. La dimensión de su impacto se completa al recordar que luego de los primeros volúmenes italianos publicados por Adelphi en 1964, el primero

¹³ Véase especialmente Capítulo 3 “Del buen uso de la libertad” y 5 “El círculo antropológico” de la tercera parte de *Historia de la locura* donde se explica cómo el internamiento al ser espacio de coacción puede por ello ser espacio de manifestación de la verdad (Buenos Aires: FCE, 2014). En *Nacimiento de la Clínica*, la constitución de esta lógica se extiende en todo el desarrollo del libro, pero en Capítulo 5 “La lección de los hospitales” se encuentra enfatizada la violencia muda de la mirada clínica (Buenos Aires: S. XXI Editores, 2004).

¹⁴ Foucault, M. “Nietzsche, Freud, Marx” (1964) en: DE1, texto n° 46, p. 567.

¹⁵ Le Rider, J. *Nietzsche en France. De la fin de XIXe siècle au temps présent*, Paris: PUF, 1999; p. 210-11. El primer momento el autor lo sitúa entre 1890 y 1914, relacionado con el declive de Wagner en Francia; el segundo momento, siguiendo lo propuesto por V. Descombes, se ubica entre fines de los años 30 y la Segunda Guerra Mundial, teniendo como representante central a G. Bataille. Sin embargo, como lo indica su título, el recorrido del estudio es mucho más vasto. En julio de 1972, se realiza en Cerisy – La – Salle, otro coloquio sobre Nietzsche “Nietzsche aujourd’hui?” dirigido por Maurice de Gandillac y Bernard Pautrat en el que vuelven a participar G. Deleuze y P. Klossowski entre otras importantes figuras, pero no Foucault. Las actas se encuentran publicadas en: *Nietzsche aujourd’hui? Tome I: Intensités et Tome II: Passions*, Paris: 10/18 Union Générale d’Éditions, 1973.

¹⁶ Deleuze, G. (Dir). *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, Paris: Les éditions de Minuit, 1967; pp. 127-140.

¹⁷ Le Rider, J. *Nietzsche en France*, op. cit., p. 207.

de la edición alemana por de Gruyter y de la francesa por Gallimard salen casi en paralelo en 1967; éste último bajo la dirección de Maurice de Gandillac y Gilles Deleuze, con quien Foucault elabora la *Introducción general* para la versión francesa¹⁸.

Volviendo al trabajo que Foucault expone en el encuentro, podría leerse como una composición subsidiaria del diagnóstico del presente que sugiere tomar lo que provocaron los análisis de *Nietzsche, Freud, Marx* por su efecto común: “cambiaron la naturaleza del signo y modificaron la manera en que el signo en general podría ser interpretado”¹⁹. Al señalar un espacio de “profundidad exterior” donde aparece la primacía de la interpretación con respecto a los signos –estos ya no son significantes sino interpretaciones y recubrimiento de las interpretaciones– e indicar que ésta se encuentra en la necesidad de volver sobre sí misma en un movimiento circular en el que no reencuentra ni el comienzo ni un *qué* sino un *quién*, mostraron que la vida de la interpretación se riñe con la creencia de que hay signos que existen originariamente y que, por tanto, la hermenéutica y la semiología serán en adelante “dos feroces enemigas”²⁰.

Si bien teniendo en cuenta un panorama amplio, no resultaban excepcionales en la época las distintas combinaciones entre estos nombres –tal que se podía hablar de un freudo-marxismo, un freudo-nietzscheanismo, y hasta de un marxo-nietzscheanismo²¹–, no deja de ser llamativo el intento de Foucault de nivelar en estas tesis a Freud y Marx con Nietzsche²². En una aproximación de mayor precisión, se vuelven pertinentes las observaciones que se plantean en el debate posterior a la alocución: ¿se puede sostener la infinitud de la interpretación en Marx como se hace en Nietzsche? ¿No está Nietzsche, en realidad, en guerra con Marx y Freud, tanto que si Marx tiene razón, Nietzsche debe ser interpretado como un fenómeno de la burguesía de su época y si la tiene

¹⁸ Esta se encuentra recogida en DE1: “Introduction générale” (1967), texto n° 45, pp. 561-564.

¹⁹ Foucault, M. “Nietzsche, Freud, Marx”, op. cit., p. 568.

²⁰ Idem, p. 574.

²¹ Le Rider, J. *Nietzsche en France*, op. cit., p. 189. Foucault tuvo una breve afiliación entre 1950 y 1952 al Partido Comunista, por entender que “encarnaba el rechazo al mundo en que vivíamos que no satisfacía ni el hegelianismo ni el existencialismo” y asimismo, según lo reconoce, por cierta influencia de L. Althusser. Sin embargo, “ser un «comunista nietzscheano» era realmente invivable, si se quiere, ridículo, y yo lo sabía bien” (“Entretien avec Michel Foucault” (1978) en: *Dits et écrits IV. 1980-1988*. Defert, D, Ewald, F. (Dir.); Paris: Gallimard, 1994; texto n° 281, p. 50-1. [En adelante: DE4]). Dado que volveremos sobre este vínculo en la próxima parte de la tesis, nos limitamos a indicar que para una lectura del proyecto arqueológico desde una perspectiva del materialismo histórico, puede verse Lecourt, D. *Para una crítica de la epistemología*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1973. Lecourt retraduce varios problemas, a su entender bien planteados por Foucault en la *Arqueología*, en términos del materialismo histórico donde sí encontrarían las respuestas que este proyecto no pudo tener. A pesar de indicar que a Foucault le “falta el punto de vista clasista” y que fue una “decisión política” evitar esos términos, el autor reconoce la novedad del planteo arqueológico.

²² Como es sabido, es P. Ricouer quien propuso aunar a Marx, Nietzsche y Freud considerándolos en conjunto como los “maestros de la sospecha”. Sin embargo, su interpretación no es asimilable a la de Foucault. Ricouer, P. *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI Editores, 1990; p. 33-34. La primera edición del trabajo es de 1965 por Seuil, y su contenido corresponde a una serie de conferencias dictadas por Ricouer entre 1961 y 1962 en la Universidad de Yale y la Universidad de Lovaina respectivamente, por lo cual son previas a la lectura de Foucault expuesta en 1964.

Freud haría falta conocer el inconsciente de Nietzsche?²³ Foucault se ve llevado a conceder la preeminencia de Nietzsche que destaca en la composición; la cual puede reconocerse asumida al comparar esta presentación con la reescritura de que es objeto dos años más tarde en *Las palabras y las cosas*, respecto a las transformaciones entre la *episteme* moderna y la clásica. Aquí, no sólo Nietzsche gana su ascendiente, sino que se han retraído Freud y Marx para dar lugar a una interlocución decisiva con Mallarmé, en la que ya no es la renovación de las técnicas de la exégesis el suceso que se impone sino, a través de ellas, una emergencia radical: la aparición del ser del lenguaje.

Entre las nuevas disposiciones que marcan la *episteme* decimonónica, la vuelta sobre el lenguaje es la más emparentada con las dificultades de la tarea de diagnóstico. En este caso, si bien para Foucault es de nuevo fundamentalmente Nietzsche quien definió los términos acercando “la tarea filosófica a una reflexión fundamental sobre el lenguaje”²⁴, el diálogo en que ingresa ahora esa cita de *La genealogía de la moral* (I, #5) que en la exposición del Coloquio resumía unas de las consecuencias fundamentales de la nueva hermenéutica, la desplaza de un modo sugerente.

Para Nietzsche no se trataba de saber qué eran en sí mismos el bien y el mal, sino qué era designado o, más bien, *quién hablaba*, ya que para designarse a sí mismo se decía *agathos* y *deilos* para designar a los otros. Pues aquí, en aquel que *tiene* el discurso y, más profundamente, *detenta* la palabra, se reúne todo el lenguaje. A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? Responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario [...] Es muy posible que todas las interrogantes se planteen actualmente en la distancia nunca salvada entre la pregunta de Nietzsche y la respuesta que le dio Mallarmé²⁵.

Esa “distancia nunca salvada” no designa sólo la dispersión del lenguaje una vez separado de la representación —donde va a resplandecer la literatura en su juego divergente pero a la vez gemelo con la filología—, sino que también abre el espacio de una diferencia de Foucault respecto de Nietzsche, o de las inquietudes de la actualidad de Foucault respecto del horizonte general de presente donde Nietzsche está incluido. Lo que está en cuestión es bien señalado por G. Deleuze cuando explica que el “*hay lenguaje*” puntualizado por Foucault, se diferencia de las reflexiones que han seguido “las direcciones que propone el lenguaje” —sea la relación de designación, de significación o la remisión a las unidades que lo componen—; el *hay* se recorta como “una dimensión irreductible a todas las direcciones”²⁶, y podría decirse que en ella el *quién* planteado por Nietzsche, se desliza y cae fuera de ese lugar que Foucault reclama ahora para un “murmullo anónimo”. Si en la presentación de Royce Foucault entendía que el remitir el principio de la interpretación sólo al

²³ Las preguntas son planteadas por M. Vattimo y J. Wahl respectivamente en la discusión publicada a continuación del texto, p. 575-6.

²⁴ Ídem, p. 297.

²⁵ Ídem, p. 297-8.

²⁶ Deleuze, G. *Saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*. Buenos Aires: Cactus, 2013; p. 80-1.

intérprete “es tal vez el sentido que Nietzsche ha dado a la palabra «psicología»”²⁷, podría decirse por el momento que en este paso el filósofo francés “des-psicologiza” a Nietzsche²⁸.

Este desdoblamiento del presente, permite empezar a dibujar la singularidad del planteo de Foucault dentro de la orientación general que comparte con Nietzsche. Quizás no esté de más recordar que el tiempo de lectura siempre es el actual, y que cuando Foucault asegura que Nietzsche interpela al presente y, a su vez, él mismo vuelve a proponer la interrogación a su presente que nosotros podemos acoger hoy, se trata de actualidades que van superponiéndose, implicándose de manera vertical, donde los cortes horizontales sucesivos son los tiempos de escritura que atraviesa esa línea de actualidad lectora. Foucault no reconstruye la trama de influencias propias de Nietzsche; asume su pensamiento intempestivo como aquello que lo desmarca de su tiempo de escritura y lo hace llegar hasta nosotros. Al reactivarlo en su lectura, lo hace ingresar en una trama de influencias que es la propia de Foucault; a pesar de lo cual, no resulta paradójico reencontrar a Nietzsche como apertura de un modo de hacer filosofía con el que el pensador francés demuestra su afinidad.

De aquí el segundo punto que se ha anunciado. El trabajo sobre la actualidad está vinculado en Nietzsche, al entender de Foucault, a un tipo de reflexión filosófica que multiplica los frentes y vías de acceso del análisis, en las que se trata de alinear la mirada al ras del mundo. En el papel del arqueólogo se conciertan los ensayos de Nietzsche y Foucault:

Nietzsche ha multiplicado los gestos filosóficos. Se interesó por todo, por la literatura, la historia, la política, etc. Buscó la filosofía en todos lados. De allí que, aun cuando en ciertos dominios siga siendo un hombre del s. XIX, haya anticipado genialmente nuestra época²⁹

He intentado hacer, en un estilo evidentemente un poco particular, la historia no del pensamiento en general sino de todo lo que «contiene pensamiento» en una cultura, de todo aquello en lo que hay pensamiento. Porque hay pensamiento en la filosofía, pero también en una novela, una jurisprudencia, en el derecho, incluso en un sistema administrativo, en una prisión³⁰.

Desde esta mirada inmanente –en la medida en que deshace los vínculos con las estructuras histórico-trascendentales, el movimiento universal de la Razón, la teleología– se pone atención a

²⁷ Foucault, M. “Nietzsche, Freud, Marx”, op. cit., p. 573.

²⁸ Esta “des-psicologización” efectuada por Foucault respecto de Nietzsche, es señalada también por H. Dreyfus y P. Rabinow: “Allí donde Nietzsche parece fundar con frecuencia la moral y las instituciones sociales en las tácticas de los actores individuales, Foucault despoja totalmente de psicología esta concepción y hace de las motivaciones psicológicas no el origen, sino el resultado de estrategias sin estrategias” (*Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., p. 129-30) y por M. Morey como eje del desplazamiento de la atención a la prácticas; en: Morey, M. “Un murmullo infinito...ontología de la literatura y arqueología del saber”, *Escritos sobre Foucault*, op. cit.; p. 252.

²⁹ Foucault, M. “Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage” (1966) en: DE1, texto n° 41, p. 552.

³⁰ Foucault, M. “Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*” (1966) en: DE1, texto n° 34, p. 503-4.

todos los dominios en que se manifiesta el estado de una cultura, lo que ésta admite y rechaza, sus posibilidades y límites; tomando el pensamiento por el extremo de las prácticas y configuraciones que ordena³¹. Aquí es entonces donde pueden emerger esas nuevas disposiciones del pensamiento a las que se viene haciendo mención sin precisar su contenido. La reflexión sobre el ser del lenguaje ya referida, constituye uno de sus pasos decisivos, al igual que el hecho de que sea la literatura, “esas formas extremas de lenguaje de Blanchot, Bataille, Klossowsky”, la que puede acoger las “figuras nietzscheanas” que hicieron falta para “despertarnos del sueño mezclado de la dialéctica y de la antropología”, pero ante las cuales, “el lenguaje discursivo se encuentra desprovisto en nuestros días cuando se trata de mantenerlas presentes y de mantenerse en ellas”³². No obstante, en la partida conjunta del humanismo, la antropología y la dialéctica, una serie de experiencias marcadas por ese desprendimiento se asocian para Foucault con lo ocurrido en el lenguaje, e indican la formación en común de una nueva “cultura no-dialéctica”. Surgida en regiones diversas, sin proponer una total inversión,

comenzó con Nietzsche cuando mostró que la muerte de dios era la desaparición del hombre [...] También asomó en Russell, desde que realizó la crítica lógica de la filosofía, en Wittgenstein, que planteó el problema de las relaciones entre lógica y lenguaje, en los lingüistas, en los sociólogos como Lévi-Strauss. En suma, para nosotros mismos actualmente, las manifestaciones de la razón analítica están aún dispersas³³.

Esta razón analítica, no-dialéctica, que da lugar a la diferencia donde operaba la lógica de la identidad y retira el horizonte de reconciliación del hombre con su esencia más auténtica –anti-hegeliana sobre todo, pero también en fricción, por la proximidad, con intentos como la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre– se muestra precisamente en esa diversificación de lo que puede aparecer como objeto de la reflexión filosófica, dispuesta hacia lo más próximo. En Foucault se advierte como el interés de forjar una perspectiva transversal a distintos dominios, reconociendo en cada uno las notas comunes; enfoque transdisciplinario a distancia de la vieja tarea filosófica – y aquí los ecos son de G. Canguilhem – de decir “la verdad de la verdad”³⁴. Percibir una trama donde antes se imponía una síntesis y en ella el espacio de encuentro de una variedad de ensayos:

Hace falta intentar descubrir la forma propia y absolutamente contemporánea de ese pensamiento no dialéctico [...] Su objeto propio será el saber, de tal suerte que ese pensamiento estará en una posición secundaria en relación con el conjunto, con la red general de nuestros

³¹ En un reciente artículo que compara las recepciones que Foucault y Deleuze realizan de Nietzsche, se propone precisamente esta atención a Nietzsche como “historiador de la cultura” como rasgo diferencial de la lectura del primero, lo cual va ligado al replanteo de la reflexión filosófica. Grace, W. “Foucault and Deleuze: Making a Difference with Nietzsche” en: *Foucault Studies*, No. 17, pp. 99-116, April 2014.

³² Foucault, M. “Prefacio a la transgresión” (1963), *Obras completas*, p. 151. [DE1, texto n° 13]

³³ Foucault, M. “¿Ha muerto el hombre?” (1966), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, p. 187 [DE1, texto n° 39]

³⁴ Foucault, M. “Filosofía y verdad” (1965), *Idem*, p. 57. [DE1, texto n° 31] El contexto de esta frase de G. Canguilhem es un diálogo en el que participan también A. Badiou, D. Dreyfus, J. Hyppolite y P. Ricouer.

conocimientos. Se interrogará sobre la relación que puede haber, por una parte, entre los diferentes dominios del saber y, por otra, entre saber y no-saber³⁵.

Se entiende ahora el “cruce de influencias heterogéneas y dispares”³⁶ tan mentado que operaban como trasfondo del proyecto de una arqueología del saber, horizonte que quizás se esclarezca menos tratando de cifrar la parte que corresponde a cada una de ellas –a la literatura de M. Blanchot, G. Bataille, a los estudios positivos de G. Dumezil o C. Lévi-Strauss, al trabajo de historiadores de la ciencia como G. Canguilhem y G. Bachelard, incluso al psicoanálisis en clave de J. Lacan³⁷– que procurando comprender la práctica analítico-filosófica que se despliega vinculándolas en algunos de sus aspectos y de una manera particular. Su apertura, según se ha expuesto, Foucault la atribuyó a Nietzsche, mas sus efectos no podrían adquirir su *forma propia y absolutamente contemporánea* si no admitiera esos puntos de referencia contiguos. Vínculo de afinidad entonces y no de repetición, que permite singularizar el trabajo de Foucault aun cuando –o tal vez mejor: *porque* entiende hasta qué punto no admite la mimesis– se reclama en la estela de Nietzsche.

Así se desemboca en el tercer y último punto. Como corolario de lo anterior, Foucault entiende que en “el desplazamiento operado por la genealogía nietzscheana”³⁸ se trastoca el lugar del sujeto filosófico y de inscripción del discurso filosófico, de modo que no es posible recortar el primero ni abstraer el segundo de esa trama donde operan, aunque sin duda desde una modalidad propia. La arqueología, definiendo el saber como su dominio, se da a sí misma en un modo del discurso filosófico que mientras no puede dejar de instalarse en medio de los otros discursos, muestra en su roce con ellos ese suelo implícito –constituyente e histórico– que los hace posible a todos, sin dejar de reconocer que se encuentra regida por un conjunto de relaciones que la determinan y preceden:

³⁵ Foucault, M. “¿Ha muerto el hombre?”, op. cit., p. 188.

³⁶ Eribon, D. *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1995; p. 148. Este autor reconstruye a partir de las obras de Foucault el tejido de influencias contemporáneas.

³⁷ La relación de Foucault con el trabajo de J. Lacan se traduce, sin embargo, en percepciones dispares. Por un lado, reconoce su importancia para la nueva cultura no dialéctica (“Entretien avec Madeleine Chapsal” (1966), DE1, texto n° 37, p.514), también en torno a la cuestión de que el sujeto tiene una historia, que no es originario (“La scène de la philosophie” (1978), en: *Dits et écrits III.1976-1979*, Defert, D, Ewald, F. (Dir.); Paris: Gallimard, 1994; texto n° 234, p. 590. [En adelante: DE3]), e incluso en el curso de 1982 en el Collège, dirá: “No ha habido tanta gente en los últimos años que haya planteado la cuestión de la verdad; que haya preguntado ¿qué pasa con el sujeto y la verdad? [...] Por mi parte no veo más que dos: Heidegger y Lacan” (*Hermenéutica del sujeto*, Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002; p. 188). Pero por otra parte, resulta bastante improbable que Lacan se encuentre indemne a las críticas que realiza Foucault al psicoanálisis en torno a la “hipótesis represiva” en *Historia de la sexualidad I*, del mismo modo que a las objeciones de tener un discurso “oscuro”, que Foucault, por un lado, atribuye a una intención del psicoanalista de que “el trabajo necesario para entenderlo sea el mismo que uno debe realizar sobre sí mismo”, pero que por otro lado reconoce “comprender bastante mal” (“Lacan, le «libérateur» de la psychanalyse” (1981), p.205 y “Interview de Michel Foucault” (1981), p.666 en: DE4; textos n° 299 y 349 respectivamente. En el trabajo de D. Eribon referido en la nota anterior, hay un capítulo dedicado a esta relación de proximidad y diferencia (“La dependencia del sujeto (Foucault y Lacan)”, pp. 221-250).

³⁸ Foucault, M. *Arqueología del saber*, op. cit., p. 21.

“para pensar el sistema estaba ya constreñido por un sistema detrás del sistema, que no conozco, y que retrocederá a medida que lo vaya descubriendo, que se vaya descubriendo...”³⁹.

No hay lugar previo, soberano y fundador del sujeto filosófico; aunque su “identidad evidente y charlatana” no fue puesta en tela de juicio hasta Nietzsche⁴⁰. No se puede hacer comenzar el lenguaje; pero hay un modo del discurso filosófico que permite interrogar lo que hacen las prácticas discursivas con lo que hacen, lo que pasa en lo que dicen. Al considerar los discursos como prácticas y restituir su dimensión de acontecimiento, más que un sujeto que anima desde fuera un conjunto de enunciados inertes, se descubren juegos de dependencias, reglas, distintos tipos de transformaciones históricas, todos los “sistemas” que ofrecen a determinados discursos una individualización propia –por ejemplo, disciplinar–, objetos posibles y posiciones diferenciadas para los sujetos. Para Foucault en esto radica la empresa crítica fundamental: levantar las denegaciones que pesan sobre el discurso, que tratan de mostrarlo como un elemento indiferente, como si todas las operaciones tuviesen lugar antes o fuera de él. Un análisis que demuestra lo “teórico-activo en vez de lo práctico-inerte”⁴¹ en ese espacio del discurso, no sólo lo abre como dimensión decisiva, sino que puede plantear, en la medida en que no todo es discurso, cómo se relaciona con las prácticas no-discursivas; ensayos que se encuentran ya en *Historia de la locura y Nacimiento de la clínica*.

De allí la importancia de todos los estudios que confluyen en el movimiento de hacer aparecer el sistema detrás del sistema, el pensamiento detrás del pensamiento, que muestran lo dado como un efecto de superficie de una operatividad previa, compleja, histórica, en gran medida desapercibida, en contra de la “función conservadora” del sujeto que ha llegado incluso al punto de “interpretar a Nietzsche en los términos de la filosofía trascendental y a rebajar la genealogía hasta el nivel de una investigación de lo primigenio”⁴². Foucault recoge estos ensayos como materiales para un trabajo propio, cuya caracterización más clara se encuentra en una larga y detallada respuesta que da a *L'esprit* y que constituyó, como se ha señalado ya, el antecedente de la preparación de la *Arqueología del saber*:

- reconocer las condiciones históricas y las reglas especificadas de una práctica, donde otros no reconocen sino necesidades ideales, determinaciones unívocas, o el libre juego de las iniciativas individuales.

- definir en una práctica las posibilidades de transformación y sus juegos de dependencias, allí donde otros confían en la abstracción uniforme del cambio o en la presencia taumatúrgica del genio.

³⁹ Foucault, M. “Entretien avec Madeleine Chapsal”, op. cit., p. 515.

⁴⁰ Foucault, M. “Prefacio a la transgresión”, op. cit., p. 153.

⁴¹ Foucault, M. “Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*”, op. cit., p. 499.

⁴² Foucault, M. *Arqueología del saber*, op. cit., p. 22.

– no hacer del hombre o de la conciencia o del sujeto en general el operador universal de todas las transformaciones; definir los planos y las funciones diferentes que los sujetos pueden ocupar.

– no considerar que los discursos son resultados de procesos mudos o la expresión de una conciencia silenciosa, sino que –ciencia o literatura o enunciados religiosos o discursos políticos– forman una práctica que se articula sobre otras prácticas⁴³.

La pregunta que motivó esta serie de precisiones, formuló en términos acertados no sólo la sospecha sobre la que se apoyaban gran parte de las críticas a las que Foucault debió hacer frente luego de la publicación de *Las palabras y las cosas*, sino el corazón de la empresa arqueológica: un pensamiento que introduce la constricción del sistema y la discontinuidad de la historia, ¿no obstaculiza la intervención de una política progresista? ¿No termina en el dilema siguiente: o bien la aceptación del sistema o bien la apelación a un acontecimiento salvaje, a la irrupción de una violencia exterior?⁴⁴ Al replicar que una política progresista será la que pueda asumir esas indicaciones punteadas, mostrando en cada caso a qué se oponen, Foucault está precisando qué puede significar esa tarea del filósofo, que en otra interlocución de la época propone como “demostrar que la humanidad comienza a descubrir que puede funcionar sin mitos”⁴⁵.

Para desmitificar, es menester identificar primero con precisión cuáles son los mitos que se nutren y el pensador francés entiende que se han apuntado mal. Una lectura arqueológica se opone a todos aquellos discursos que se nieguen a reconocer las líneas de fuerza que los atraviesan, y es precisamente ese relato de la liberación auténtica y la reconciliación esencial el gran encubridor de todo aquello que está saliendo a la luz: las relaciones de poder que operan en el saber, en ese dominio precioso donde el hombre occidental ha creído recobrar su libertad, su vínculo ascético y originario con la verdad, su esencia. El desprenderse del humanismo, que “finge resolver problemas que no se puede plantear”, se descubre ya como un trabajo político⁴⁶. De aquí el pasaje a las exploraciones que Foucault emprenderá en adelante: lo que la arqueología no llega sino a mostrar en un análisis descriptivo que, llevado a su límite, se encuentra con inquietudes ante las que sólo cabe “una repuesta política” en suspenso, a la que “será preciso volver pronto y en otra forma”⁴⁷, será tarea de la genealogía recoger y continuar.

*

Antes de pasar al segundo momento de los estudios que Foucault desarrolla en la década del setenta, en los que la referencia a Nietzsche adquiere una relevancia capital, es preciso repasar los tres puntos propuestos en el recorrido de esta etapa arqueológica.

⁴³ Foucault, M. “Para una política progresista no humanista. Respuesta a una pregunta”, *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, p. 210-211.

⁴⁴ Idem, p. 193.

⁴⁵ Foucault, M. “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, op. cit., p. 140.

⁴⁶ Foucault, M. “Entretien avec Madeleine Chapsal”, op. cit., p. 516.

⁴⁷ Foucault, M. *Arqueología del saber*, op. cit., p. 353.

Al cabo del panorama planteado, se percibe que la presencia de Nietzsche no se da como una exégesis detenida de sus textos sino como apelación a su gesto filosófico. Podría decirse que la filosofía de Nietzsche funciona en este momento del pensamiento foucaultiano en un doble registro; uno interno al trabajo y otro externo. Los tres puntos que se han dilucidado pertenecen al primero, donde se da una recepción teórica de ciertos temas a la vez que se toman a través de ellos claves para repensar la tarea y el modo del discurso filosófico. El segundo registro, que se ha mencionado al pasar, está ligado a la ola de rehabilitación de Nietzsche en Francia⁴⁸, en la que desde diversas lecturas se lo restituía como interlocutor sumamente actual de un pensamiento en gestación.

A la dinastía helénica que se extiende de Hölderlin a Heidegger, se opone la dinastía de los modernos *Aufklärer* que iría de Marx a Lévi-Strauss. La «monstruosidad» de Nietzsche es quizás pertenecer a las dos. Ser griego o *Aufklärer*, estar del lado de la tragedia o de la enciclopedia, del poema o de la lengua bien hecha, del lado de la mañana del ser o del mediodía de la representación; ese es el dilema del cual el pensamiento moderno – ese que aún nos domina, pero que sentimos ya vacilar bajo nuestros pies – no ha podido escapar aún⁴⁹.

Esa apertura de horizonte, no exenta de perplejidades, no resuelve para Foucault la opción filosófica que se expresará en su trabajo, sino que muestra las claves a partir de las cuales se problematiza. Se ha señalado, incluso, que la “revolución nietzscheana” de la que fue parte el filósofo francés, consistió precisamente en conmovir y promover una redefinición de los tres elementos constitutivos de la filosofía: su apuesta, su contenido y su método⁵⁰. El diagnóstico, al igual que le sucedía a la mirada clínica, no está contenido en la neutralidad de una objetivación distante, sino que constituye propiamente una intervención; una resolución, al decir de Morey, de colaborar activamente “para ayudar a caer lo que está cayendo”⁵¹. De la misma manera, Foucault reconoce las repercusiones que ha tenido el trabajo de Nietzsche en su caso personal: “En cuanto a la influencia efectiva que Nietzsche ha tenido en mí, me sería difícil de precisar porque dimensiono justamente cuán profunda ha sido. Diría solamente que fui ideológicamente «historicista» y hegeliano hasta que leí a Nietzsche”⁵².

⁴⁸ S. Righetti, siguiendo de cerca el estudio de J. Le Rider, agrega como característica de la recepción de Nietzsche en esta época una “lectura de izquierda” que toma como instrumento el “discurso anti-económico y anti-humanista de Nietzsche” en contra de la “moral del comunismo real” y para plantear como centro del debate político el tema de la libertad. En esta línea inscribe la caracterización del “intelectual específico” que Foucault propone. Righetti, S. *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, op. cit., p. 126-8.

⁴⁹ Foucault, M. “Une histoire restée muette” (Sobre E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*) 1966, en: DE1, texto n° 40, p. 547.

⁵⁰ Kozłowski, M. *Le contre-pouvoirs de Foucault*, E. Burozoïques, 2011; p. 26. En: http://theoriecritique.free.fr/pdf/4eme-generation/V4G-Kozlowski-Contre-Pouvoirs_Foucault.pdf

⁵¹ Morey, M. “Recordando a Baudrillard: un animal desquiciado” en: *Escritos sobre Foucault*, op. cit., p. 90.

⁵² Foucault, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, op. cit., p. 95.

Al respecto, y ya perfilando el próximo paso de este itinerario de recepción, resulta interesante el modo en que se compone esta transición en ese preciosa y fecunda lección inaugural del trabajo de Foucault en el Collège de France, *El orden del discurso*. Discurso bisagra, en gran medida programático, cuyo discurrir “bastante infiel al logos hegeliano” se ubica sin embargo en la sombra de la evocación a Jean Hyppolite, no sólo en términos de un homenaje al maestro cuya cátedra pasaría ahora a ocupar, sino precisamente como última peripecia notable que mostró “lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel”, pero que ha consumado ya ese “camino por medio del cual uno se separa de Hegel, se distancia, y por el cual uno se encuentra llevado de nuevo a él pero de otro modo, para después verse obligado a dejarlo nuevamente”⁵³.

Foucault propone en esta conferencia que la oclusión de la pragmática del discurso se encuentra ligada a una dinámica mayor de procedimientos de control con tres funciones distintivas: “conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”⁵⁴. Los términos en que se formula lo que pone en juego la primera de ellas, a las que las dos restantes no dejan de reconducirse, resultan tan sugerentes como decisivos. Aparecen aquí, por primera vez, las expresiones “voluntad de saber” y “voluntad de verdad” –barruntadas, sin embargo, un par de años antes⁵⁵–, precisamente entre los sistemas de exclusión, prohibición y rechazo, reuniendo para Foucault aquello de lo que más se ha ocupado, pero de lo que menos se habla,

como si para nosotros la voluntad de verdad y sus peripecias estuviesen enmascaradas por la verdad misma en su necesario despliegue. Y la razón puede que sea ésta: que si el discurso verdadero no es ya más, en efecto, desde los griegos, el que responde al deseo o el que ejerce el poder; en la voluntad de verdad, en la voluntad de decir ese discurso verdadero, ¿qué es por tanto lo que está en juego sino el deseo y el poder?⁵⁶.

Es cierto que ya en *Historia de la locura* el asilo aparecía como espacio a la vez de verdad y de coacción, siendo lo primero precisamente a través de lo segundo; que en el *Nacimiento de la clínica* la ley inmediata de lo verdadero no se daba sino a una mirada “libre” pero armada de sus privilegios y competencias como para dominar aquello que ve; que en *Las palabras y las cosas* se describe el orden de producción que establece la separación entre lo que aquí se denomina “estar en la verdad” y “decir la verdad”. Pero en todo ello Foucault reconoce ahora, desde una perspectiva exterior, una voluntad de verdad que domina y dirige a la voluntad de saber; histórica, modificable, institucionalmente coactiva y asistida por la manera que se ejerce el saber en nuestra sociedad – en

⁵³ Foucault, M. *El orden del discurso*, Trad. A. González Troyano, Buenos Aires: Tusquets, 1992; p. 58-9.

⁵⁴ Idem, p. 11.

⁵⁵ La identificación de una “voluntad de saber” aparece en realidad mencionada por primera vez por Foucault en una carta de 1967, donde escribe: “comienzo a percibir por qué me ha fascinado Nietzsche: una morfología de la voluntad de saber en la civilización europea, que hemos dejado de lado a favor de un análisis de la voluntad de poder”. En: “Lettre du 16 juillet 1967”, DE1, p. 31.

⁵⁶ Foucault, M. *El orden del discurso*, op. cit.; p. 19-20.

que es valorizado, clasificado, atribuido. Lo cual señala la necesidad de una empresa más radical: exponer la operación de la voluntad de verdad allí donde sólo se reconoce “una verdad fecunda, suave, universal”, la cual la filosofía ha contribuido a afianzar vinculándola con una ética del conocimiento que no admite más que el deseo de la verdad misma, transformando así su eficacia externa y material en una condición siempre previa e interna, que no puede dar cuenta de cómo “el discurso eficaz, el discurso ritual, el discurso cargado de poderes y de peligros se ordenó poco a poco hacia una separación entre el discurso verdadero y el discurso falso”⁵⁷. Historia de la producción y ya no del “descubrimiento” de la verdad, resuelta a explorar esa nueva dirección que la arqueología sólo alcanzó a señalar, y en la cual son otras figuras, “desde Nietzsche a Artaud y Bataille” las que “deben ahora servirnos de signos, altivos sin duda, para el trabajo de cada día”⁵⁸.

Partiendo desde ese lugar segundo en que se sitúa el análisis del saber, empiezan a plantearse otras preguntas, donde en la indiferencia del “¿qué importa quién habla?” se perfilan cuestiones que muestran que el discurso no se ha liberado sin más por denunciar la función conservadora del sujeto. “¿Qué importa quién habla?”, en torno a esa interrogación reunía Foucault en una exposición de 1969 “el principio ético de la escritura contemporánea”, a la vez que dejaba intuir algo más: ¿cómo se sostiene el discurso, cómo puede circular, *quién* puede apropiárselo? ¿Cuáles son los emplazamientos que en él se disponen para unos sujetos posibles? ¿*Quién* puede cumplir esas diversas funciones de sujeto?⁵⁹ Entre la indiferencia de quién y la diferencia específica de alguien, se abre una brecha que no puede llenar *cualquiera*. Así, la pregunta de Nietzsche por el *quién* adquiere otros contornos⁶⁰: el *quién* es una posición de poder que la voluntad de verdad enmascara como tal.

Enfocar el saber no supone entonces simplemente traer a consideración un dominio de estudio omitido; “bien podría forzarnos a re-interrogar el conocimiento, sus condiciones y el estatuto del sujeto que conoce”⁶¹. El paso de la arqueología a la genealogía, que se ha propuesto ligado al descubrimiento de la dimensión de poder en el saber, es un paso que se da a través de una crítica radical de la verdad y el conocimiento. Y será Nietzsche para Foucault en este momento, allí donde lo fue J. Hyppolite, el guía de la peripecia.

⁵⁷ Idem, p. 51.

⁵⁸ Idem, p. 19-20.

⁵⁹ Foucault, M. “¿Qué es un autor?” (1969), *Obras esenciales*, p. 291. [DE1, texto n° 69]. La cursiva es nuestra.

⁶⁰ En un conocido texto que Foucault escribe tres años antes sobre M. Blanchot, *El pensamiento del afuera*, Foucault señala que Nietzsche no sólo descubrió que toda la metafísica de Occidente está ligada a la gramática, “cosa que se adivinaba después de Schlegel”, sino a aquellos que “dueños del discurso, retienen el derecho a la palabra”. “El pensamiento del afuera” (1966), ídem, p. 266. [DE1, texto n° 38].

⁶¹ Foucault, M. “Titres et travaux”, presentación de la candidatura para ingresar al Collège de France (1969), en: DE1, texto n° 71, p. 846.

1.2. La verdad sin apoyarse en la verdad

A partir de los planteos que Foucault expone en *El orden del discurso*, se perfila su segunda gran etapa de trabajo que se extenderá durante la década del setenta. Si bien son sólo dos las publicaciones preparadas como libros que datan de esta fase, *Vigilar y castigar* de 1975 y el primer tomo de *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber* de 1976, se trata de un período de intensa actividad teórica y política de Foucault, ambas como ensayos en profunda consonancia. Dan cuenta de ello no sólo la serie de investigaciones que desarrolla en sus cursos del Collège, sino las numerosas conferencias e intervenciones en distintos contextos – nótese que la compilación de *Dits et écrits* que los recoge ocupa dos volúmenes.

Al igual que en la etapa anterior, Nietzsche es, en efecto, una referencia frecuente, pero ahora mucho más específica. En términos rigurosos, aparece propiamente como tema en varias ocasiones que se circunscriben sin embargo a la primera mitad de la década: el curso *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1), *Lección sobre Nietzsche* (1971), *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971) y las conferencias sobre *La verdad y las formas jurídicas* (1973). De allí en adelante, sólo se registran menciones aisladas y, en la mayoría de los casos, afinidades sugerentes señaladas por comparaciones especulativas de lecturas críticas, pero donde no hay una referencia explícita a Nietzsche por parte de Foucault.

El tipo de reconstrucción que aquí se ensaya, a diferencia quizás de otros enfoques, exige prestar especial atención a esto último. Teniendo en cuenta el análisis realizado en el apartado anterior, no resulta menor que la presencia de Nietzsche sea reclamada por Foucault precisamente en los momentos iniciales de gestación de sus problematizaciones eminentes; para diluirse luego, cuando éstas se apliquen a estudios históricos determinados, en alusiones dispersas. Este contraste quizás se profundiza en la medida en que Nietzsche es objeto de una lectura exegética detallada que no se encuentra en la etapa arqueológica: el trabajo del filósofo alemán se instituye como el antecedente preciso para pensar nada menos que la combinación entre la analítica del poder y las líneas rectoras de la historia de la verdad. Sumado a esto, adquiere relevancia lo aportado por D. Defert: entre 1969 y principios de 1970, Foucault impartió una serie de lecciones sobre Nietzsche, en Vincennes acerca de la genealogía y luego en la Universidad Estatal de Nueva York en Buffalo⁶², cuyo contenido lamentablemente no se conserva.

⁶² Defert, D. "Situación del curso" en: Foucault, M. *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Trad. H. Pons, Buenos Aires: FCE, 2012; p. 296-297. En Vincennes durante el invierno 1969-1970, y en Buffalo en Marzo de 1970. Sólo se conserva la que dictó en la universidad McGill en Montreal en Abril de 1971, editada junto a *Lecciones* (pp. 225-244), y por tanto posterior a dicho curso que se desarrolló entre Diciembre de 1970 y Marzo de 1971, y al texto *Nietzsche, la genealogía, la historia*, que fue incluido en la publicación de homenaje a Jean Hypollite, aparecido en Enero del mismo año. El orden cronológico quedaría entonces: clases en Vincennes (no se conserva), conferencia en Buffalo (no se conserva), curso del Collège, *Nietzsche, la genealogía, la historia* –simultánea al curso-, conferencia en McGill en abril de 1971.

Se dibuja así un cuadro de situación que sugiere entonces que el paso de Foucault a la genealogía, estuvo acompañado por una lectura si no sistemática, al menos continua de Nietzsche. Esto hace plausible pensar que los términos en que allí plantea la cuestión de la verdad, inscrita en una dimensión de poder que hasta ese momento no había explicitado, se encuentran ya atravesados por cierto entendimiento y recepción del pensamiento del alemán; de forma que antes de convertirse en tema, Nietzsche constituye para Foucault el ejemplo de una óptica. En esta línea, se ha propuesto entender el desarrollo de la genealogía en Foucault como un “perfeccionamiento conceptual y articulación refinada” de problemas previos habilitados por esa óptica, más que como un punto de inflexión de su pensamiento⁶³. Las sucesivas ocasiones en que Foucault se detiene en un análisis de los planteos de Nietzsche, podrían ser leídas entonces como una explicitación metodológica, es decir, Foucault mostrando los materiales con que constituye su perspectiva.

Al igual que en el apartado anterior, no se tratará de un análisis exhaustivo de las indagaciones que el pensador francés desarrolla a lo largo de la década del setenta, sino que se circunscribirá a la lectura que realiza de Nietzsche, siguiendo un orden cronológico.

*

Tal como Foucault lo presenta en su lección inaugural, el enlace de la arqueología con la genealogía puede pensarse como una radicalización del análisis consistente en redimensionar la empresa crítica⁶⁴. La genealogía analiza el juego negativo de exclusiones y delimitaciones que operan en las funciones positivas de los discursos (el autor, la disciplina, etc.), atendiendo a sus condiciones externas de posibilidad, como prácticas que se cruzan o se ignoran, como imposición que hacemos a las cosas. Así, la crítica permite percibir que lo positivo es un recorte efectuado a partir de una exclusión, pero el excedente queda fuera de su foco; la genealogía muestra lo que efectivamente se ha impuesto entre otras posibilidades y en detrimento de ellas, es decir, el cuadro ampliado. El objetivo es poner en duda la voluntad de verdad que atraviesa al discurso, restituirle su carácter de acontecimiento y liberarlo de la soberanía del significante⁶⁵.

El primer curso que Foucault dicta en el Collège, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, se inicia precisamente con un análisis de esas nociones de voluntad de saber y voluntad de verdad que había introducido como eje de las investigaciones a desarrollar. Se trata de un estudio para el cual se cuenta con pocos recursos, “como si la filosofía no tuviera que decir primeramente lo que se

⁶³ Sax, B. C. “Foucault, Nietzsche, history: two modes of the genealogical method” en: *History of European Ideas*, Vol 11, pp 769-781; Oxford: Pergamon Press, 1989; p. 780.

⁶⁴ Varios son los estudios que, atendiendo a las indicaciones del propio Foucault, exponen el paso entre arqueología y genealogía como una composición. De acuerdo a la perspectiva e interés del presente estudio en proponer que asimismo las últimas indagaciones del filósofo francés se componen con los momentos anteriores, referimos especialmente la lectura de A. Davidson que considera la concatenación entre los tres períodos: “Archaeology, Genealogy, Ethics” en: Couzens Hoy, D. (Ed.), *Foucault, a critical reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996; pp. 221-234.

⁶⁵ Foucault, M. *El orden del discurso*, op. cit., pp. 43-45.

encuentra designado por el nombre que ella tiene”⁶⁶. Luego de asumir los inconvenientes que trae aparejados hablar de “voluntad”⁶⁷, se busca ensayar lo que pueden rendir para las siguientes hipótesis:

- si es posible sacar a la luz en la historia de los discursos verdaderos un cierto sistema histórico, modificable e incesantemente renovado de exclusión de lo verdadero y lo falso;
- si ese sistema constituye el lance distintivo de la voluntad de saber de nuestra civilización; que se ejerce tanto sobre el dominio discursivo como también sobre prácticas no discursivas;
- finalmente, si es factible articularlo no sobre un sujeto o una fuerza anónima sino sobre las relaciones reales de dominación.

La elisión del deseo y el poder que Foucault había adelantado como conjura histórica sobre el discurso verdadero, se sitúa ahora en el seno mismo de aquello a lo que la filosofía no ha dejado de apelar para explicar y justificar su existencia: el deseo de conocer. Es en oposición a las primeras líneas de la *Metafísica* de Aristóteles que sellan la connaturalidad del deseo y el conocimiento, que se recurrirá a Nietzsche como “el primero en liberar el deseo de conocer de la soberanía del conocimiento mismo: en restablecer la distancia y la exterioridad que Aristóteles había borrado y que fue mantenida por toda la filosofía”⁶⁸.

“Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Estas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad, y más que todas las demás, las sensaciones visuales”⁶⁹: se entiende aquí un modelo del saber que inscribe el conocimiento en una precedencia formada por el lazo entre la sensación y el deseo, donde éste no es más que un juego autoreferencial del mismo conocimiento, apoyado en la actualización de una disposición natural. Sensación y deseo son ya conocimiento, en una correspondencia previa, natural –aunque todavía no actualizada– con la esencia de las cosas y el mundo por conocer. El “sujeto” de deseo y el “sujeto” de conocimiento se identifican en su tendencia unánime a la verdad como fundamento trascendente, en un pasaje “sin violencia, sin apropiación, sin lucha ni comercio”⁷⁰ entre uno y otro. Se perfila así la diferencia entre el deseo de conocer como cierta petición de principio del conocimiento y la voluntad de saber que se intenta distinguir de ella:

Llamaremos conocimiento al sistema que permite dar una unidad previa, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y al saber. Llamaremos saber a aquello que debemos

⁶⁶ Foucault, M. *Lecciones sobre la voluntad de saber*, op. cit., p. 20.

⁶⁷ Idem, p. 19. Foucault se pregunta: “¿es razonable para un análisis de los saberes que ensaya no referirse a un sujeto fundador, extraer como noción central la de voluntad?”. En el Capítulo 5 trataremos *in extenso* la cuestión de la voluntad, pero por el momento podemos decir que las hipótesis que Foucault avanza en el curso en torno a la voluntad de saber, se componen bien con el sentido *estratégico* de voluntad que explicará años más tarde.

⁶⁸ Idem, p. 21.

⁶⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 980a 25. (Madrid: Gredos, 1994, p. 69); citado por Foucault en esa extensión en el curso (p. 21).

⁷⁰ Idem, p. 32.

arrancar de la interioridad del conocimiento para reencontrar el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, lo que está en juego en una lucha⁷¹.

De este lado de la distinción se encuentra el modelo de Nietzsche, opuesto punto por punto al esquema aristotélico: en la raíz del conocimiento hay un deseo que no tiene parentesco ni de origen ni de naturaleza ni de fines con el conocimiento; el desarrollo del conocimiento no ha estado guiado por la necesidad interna de lo conocido sino por una regla de la voluntad que ha sido el ascetismo; detrás del sujeto que conoce se desarrolla una lucha de instintos, de yo parciales, de violencias y deseos. Todos estos motivos que “se encuentran abundantemente en los textos de Nietzsche” pero que no son remitidos más que en general a *La ciencia jovial* por parte de Foucault en el “Resumen del curso”⁷², reposan al entender del pensador francés sobre un movimiento decisivo: la desimplicación entre verdad y conocimiento. Es decir, sólo si verdad y conocimiento no se corresponden de pleno derecho, no tienen una co-pertenencia recíproca originaria y fundante, es posible la crítica del conocimiento que muestra que no está ya siempre destinado a la verdad.

¿Cómo conocer el conocimiento por fuera del conocimiento? ¿Hace falta suponer una verdad fuera del conocimiento sobre la cual nos apoyaríamos para definir desde el exterior los límites del conocimiento? Pero a esa verdad, ¿cómo podríamos tener acceso si no es a partir de ese conocimiento del que se trata de salir? O bien lo que decimos sobre el conocimiento es verdadero, pero no puede sino quedar dentro del conocimiento; o bien hablamos por fuera del conocimiento, pero nada permite afirmar que lo que decimos es verdadero⁷³.

Para especificar la modalidad que asume en Nietzsche la desimplicación entre verdad y conocimiento como hilo conductor de un análisis del querer conocer, Foucault deja planteadas dos observaciones para un desarrollo que, sin embargo, no se hallará en este curso. En primer lugar, considerar esa desimplicación como trabajo subterráneo que realiza Nietzsche y que puede explicar “la audacia y la ingenuidad” con que utiliza contenidos de saber de las ciencias (la biología, la historia, la filología) para realizar la crítica. No se trata de “superar con cierto pudor ese positivismo”⁷⁴, sino de entenderlo como un movimiento que hace jugar la ciencia contra las ilusiones consoladoras de la filosofía que anulan la extrañeza con el mundo, que ocultan la lucha mediante la cual puede convertírselo en objeto tras la apacible continuidad de lo “en sí”. En segunda instancia, tomar en cuenta el peligro que representan para Nietzsche Kant y Spinoza. Si no es posible desvincular el conocimiento y la verdad, entonces no se puede pasar del otro lado del conocimiento sin que se deslice la verdad al dominio de lo incognoscible y desconocido, sin que el discurso se vuelva forzosamente dogmático al pretenderse como verdadero sin fundamentarse, no

⁷¹ Idem, p. 33.

⁷² Idem, p. 250.

⁷³ Idem, p. 42-43. Modificamos la traducción.

⁷⁴ Idem, p. 44.

obstante, en ninguna verdad. No se podrá salir de la curva entre voluntad, conocimiento y verdad que la filosofía de Spinoza ha rigurosamente trazado⁷⁵.

La razón por la que no se cuenta con el desarrollo correspondiente, es que se encuentran extraviados los manuscritos de la segunda mitad de esta clase del 16 de diciembre y de la sesión completa del 23⁷⁶. De acuerdo a los apuntes de una asistente, Foucault efectivamente se ocupó de ello. En nota del aparato crítico se recupera de esos apuntes una parte que no se encontrará en la conferencia dictada luego por Foucault en Montreal en abril de 1971 –la cual presenta, según los editores, la misma exposición que aquí falta y sobre la que se volverá luego–, dedicada precisamente a una periodización de la manera en que el discurso nietzscheano se libera de la verdad:

Primer período: por el lado del conocimiento trágico. 1875-1878, conocimiento ligado a una teoría que niega la eternidad, la realidad. Segundo período (que nunca abandonó): la perversión de las marcas, la puesta en juego de un conocimiento diagnóstico (desde las *Consideraciones Intempestivas* a *Aurora*) – costado positivista de Nietzsche. Tercer período: afirmación del eterno retorno [...] La afirmación del eterno retorno es ese sistema que excluye la afirmación de la verdad. La voluntad de lo verdadero pero ya no de «verdad» aparece como voluntad de poder que es voluntad de desarrollo indefinido por sí mismo, que no es del orden de lo verdadero ni del orden del conocimiento⁷⁷.

Luego de esta apertura del curso, el resto de las clases estarán dedicadas a otro episodio, quizás el inicial, de la historia de la voluntad de saber: la aparición y exclusión de los Sofistas –donde es de nuevo Aristóteles quien jugará un papel decisivo⁷⁸– y las modalidades del discurso verdadero en las instituciones de la Grecia arcaica; indagación donde se pondrán en juego las hipótesis explicitadas al comienzo. Nietzsche no vuelve a ser mencionado por Foucault hasta la última lección, cuyo final abrupto parecería señalar que también aquí faltan páginas del manuscrito, queda sólo un punteo de los objetivos analíticos y el enfoque empleado en el itinerario del curso. Se había tratado de

⁷⁵ Ibidem. Como se señala en una nota 3 (p. 45) del aparato crítico, Foucault plausiblemente está considerando la famosa carta de Nietzsche a Franz Overbeck de 1881, donde le manifiesta su sorpresa al encontrar en Spinoza un “predecesor”. Por eso Foucault lo presenta como “el gran otro, el único adversario”. De hecho, Foucault volverá en la *Lección sobre Nietzsche* sobre el parágrafo #333 de *La ciencia jovial*, donde el filósofo alemán expone el conocimiento justamente a partir del contrapunto con esa línea de la ética de Spinoza “*Non ridere, non, lugere, neque detestari, sed intelligere!*”: “Nosotros, a quienes llegan a la conciencia las últimas escenas de reconciliación y ajustes finales de cuenta de este largo proceso, opinamos luego que *intelligere* es algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente contrapuesto a los instintos; mientras que sólo es un cierto *comportamiento de los instintos entre sí*”. Nietzsche, F. *La ciencia jovial*, Trad. José Jara, Caracas: Monte Avila Editores, 1992; p. 191.

⁷⁶ Foucault había anunciado en la primera clase del curso donde presenta el modelo de Nietzsche que volvería a su análisis en la última clase del 23 de diciembre, cuyos folios se extraviaron con parte de la clase previa del 16. Defert señala que debieron ser utilizados por Foucault para alguna otra conferencia. Parte de lo expuesto en esas clases se ha recuperado a través de los apuntes de Hélène Politès, una de las asistentes, que se encuentran reproducidos en la nota 41 del aparato crítico (pp. 243-244).

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Volveremos a ello en la última parte de la tesis.

“reencontrar todo aquello otro de lo que hablaba Nietzsche”, y un fragmento conservado de la transcripción de la exposición, aporta a qué se refería Foucault con “todo aquello”:

La tarea propuesta fue probar la utilidad del modelo nietzscheano y poner en obra los cuatro principios identificados en el análisis nietzscheano:

1. El principio de la exterioridad: detrás del saber hay otra cosa que el saber;
2. El principio de la ficción: la verdad no es sino un efecto de la ficción y el error;
3. El principio de la dispersión: no es un sujeto el portador de la verdad, la verdad misma pasa por una multiplicidad de acontecimientos que la constituyen;
4. El principio del acontecimiento⁷⁹.

Considerando el “Resumen del curso”, lo que se agrega a la caracterización ya consignada, es la idea del conocimiento como una “invención”, siempre interesada y dependiente de los instintos que la dominan, productora de la verdad a partir de una “falsificación” que instauro la distinción entre lo verdadero y lo falso. Se convalida asimismo lo registrado en las notas de la oyente respecto de que el modelo nietzscheano, “utilizado libremente” fue el aplicado en las indagaciones que se desarrollaron⁸⁰.

Hasta aquí lo que plantea Foucault respecto de Nietzsche en este primer curso del Collège. Dado que se presume, según se ha indicado, que la exposición de 1971 en Montreal recoge los puntos salientes de las clases faltantes, se proseguirá con su exposición para realizar luego un análisis de conjunto. El texto *Nietzsche, la genealogía, la historia*, al publicarse en enero de 1971, se encuentra en medio del curso y es anterior a la alocución en Canadá, pero al considerarse ésta un extracto de las clases de diciembre de 1970, lo precedería. Si se da lugar a la observación de D. Defert, quien considera que el texto incluido en el volumen de homenaje a J. Hyppolite constituye el compendio acabado de toda la serie de lecciones sobre Nietzsche⁸¹, no resulta arbitrario reservarlo para el final.

Cómo pensar la historia de la verdad con Nietzsche sin apoyarse en la verdad es el título de la conferencia que Foucault pronuncia en la Universidad McGill. Se abre con las primeras líneas de ese texto impetuoso, cuya publicación Nietzsche aplaza, que es *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) donde se narra la breve fábula según la cual “hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento”, “el minuto más altanero y falaz de la «Historia

⁷⁹ “Anexo: Fragmento conservado de la transcripción del curso pronunciado”, Idem, pp. 219-220. Interesante notar la similitud con los cuatro principios metodológicos que Foucault define para la tarea que comienza en *El orden del discurso*, donde sin embargo, no los remite a Nietzsche. Allí menciona los principios de enrarecimiento (reconocer un juego negativo de corte donde antes se colocaba la figura positiva del autor, la disciplina, etc.); discontinuidad (contra la linealidad, tomar los discursos como prácticas que se juxtaponen, se excluyen, se ignoran); especificidad (no remitir a significaciones previas, discurso como imposición a las cosas) y de exterioridad (ir hacia las condiciones externas de posibilidad). Foucault, M. *El orden del discurso*, op. cit., p.43-45.

⁸⁰ “Resumen del curso”, ídem, p. 250.

⁸¹ “Situación del curso”, ídem, p. 297.

Universal»⁸². Este punto de partida, tácito en la exposición del curso del Collège, permite a Foucault reunir y explicar en la idea del conocimiento como invención (*Erfindung*) las cuestiones que allí presentaba sumariamente: que detrás del conocimiento hay juego de instintos que lo producen por una suerte de apaciguamiento, de pacto –aquí se apoya sobre el aforismo #333 de *La ciencia jovial*–; que no existe una garantía exterior, divina o un prototipo trascendente del conocimiento humano; que no se articula como un desciframiento de la estructura del mundo, ya que las cosas no están hechas para ser conocidas; y como corolario de todo ello, que el conocimiento es el resultado de una operación compleja. Esa operación es una “crueldad” hacia las cosas y también hacia el que conoce, opuesta a una “voluntad de apariencia” –cita #229 y #230 de *Más allá del bien y del mal*–, a la utilidad, y también a la felicidad, ya que “acabará quizá haciendo que perezca la humanidad” – se refiere a #429 de *Aurora*.

Foucault señala que la verdad aparece como una invención más tardía, precedida de algo que no admite la calificación de verdadero o falso porque es precisamente anterior a esa partición: un “querer conocer” que se opone a las esquematizaciones del conocimiento orientado a lo verdadero; un querer que se orienta a dominar las cosas y prever, que procede con malicia, con una “moral audaz” –parágrafo #230 de *Más allá del bien y del mal* y #432 de *Aurora*–; una suerte de conocimiento primario y corporal que ha sido suprimido por el ideal ascético, el cual ha “castrado” el intelecto –*Genealogía de la moral* III, 12 y 13. Foucault se apoya sobre varios parágrafos de *La voluntad de poder*, con todos los problemas que ello implica, pero los elementos capitales los toma de la idea de que no hay “conocimiento en sí”, cita en el siguiente extracto de *GM*, III, #12:

A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un «sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo», guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como «razón pura», «espiritualidad absoluta», «conocimiento en sí»: – aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo, aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo⁸³.

No hay pues, entre los hombres y el mundo una correspondencia constante, esencial y previa que la actividad de conocimiento debería a la vez desarrollar y efectuar; la relación sujeto-objeto es en realidad producida por el conocimiento en lugar de servirle de fundamento. El conocimiento es un efecto de esas “fuerzas activas e interpretativas”, en las que el sujeto aparece como sistema de perspectivas y el objeto el punto de aplicación en el que la interpretación impone la analogía y la identidad de las diferencias, reúne el caos informe del mundo en un juego cosificante. Mientras que

⁸² Nietzsche, F.; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Valdés y Teresa Orduña, Madrid: Tecnos, 1996, p. 17.

⁸³ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Trad. A. Sánchez Pascual, Buenos Aires: Alianza, 2008; p. 154-55.

en la tradición filosófica la voluntad debe borrar de sí todas sus determinaciones para dar lugar a la verdad y es la libertad el ser de la verdad y el deber de la voluntad, para Nietzsche, dice Foucault,

la verdad no está en la voluntad más que a partir de sus características singulares y sus determinaciones más precisas, y bajo la forma de la constrictión y la dominación. La articulación de una sobre la otra no es la libertad sino la violencia. Este desplazamiento tiene –debe tener– un efecto considerable que estamos lejos todavía de haber podido medir por entero. Debería volver imposible toda una «ideología» del saber como efecto de la libertad y recompensa de la virtud⁸⁴.

La verdad no es la norma ni la condición, ni el fundamento ni la justificación del conocimiento. Es un sistema de errores que surge de lo no-verdadero, de las falsificaciones que efectúa el proceso del conocer respecto a las cosas. De allí que la verdad no es verdadera si es producto del conocimiento, porque todo conocimiento es una ilusión; la verdad no es verdadera porque surge de un conocimiento que es des-conocimiento. Estas paradojas derivan para Foucault de la transformación que hace Nietzsche de la versión escéptica “la verdad no existe” precisamente por esta otra: “la verdad no es verdadera”⁸⁵. La ilusión, el error y la mentira son las grandes categorías de la verdad no-verdadera, no sólo sus efectos, sino la verdad misma que se introduce allí donde no existe: en la apariencia. “Pensar la verdad sin apoyarse en la verdad” es pensarla en el juego de la apariencia; aquí Foucault recurre al famoso parágrafo #265 de *La ciencia jovial*: las verdades del hombre como errores irrefutables. El conocimiento, al atravesar la apariencia, no encuentra ningún fundamento ontológico; la apariencia es toda la realidad y no un reflejo degradado de lo “en sí”, donde la verdad se da como constitución en ese mismo plano de la red de relaciones que establece el conocimiento. La voluntad que lo conduce debe mostrarse en su máximo alejamiento con el deseo de conocer: es voluntad de poder. Foucault concluye esta conferencia indicando que quedan planteadas entonces dos “verdades sin verdad”: la verdad que es error, mentira, ilusión: la verdad que no es verdadera; y la verdad liberada de esa verdad-mentira: la verdad verídica, la verdad que no es recíproca con el ser⁸⁶.

Recapitulando el recorrido hasta aquí seguido sobre la exposición que realiza Foucault, pueden establecerse en su lectura dos grandes ideas como fundamentales: el conocimiento como actividad compleja y la negación de una verdad “en sí” precedente al conocimiento. A pesar de poder ser formuladas con aparente simplicidad, es necesario especificar su estimación precisa y despejar posibles equívocos, para lo cual se recurrirá a una detallada crítica que J. Bouveresse realiza en su reciente artículo “Observaciones sobre el problema de la verdad en Nietzsche y sobre Foucault

⁸⁴ Foucault, M. “Lección sobre Nietzsche” (1971), en: *Lecciones sobre la voluntad de saber*, op. cit., p. 237.

⁸⁵ Idem, p.238.

⁸⁶ Idem, p.240.

lector de Nietzsche”⁸⁷, cuyo objeto es precisamente lo desarrollado en esta conferencia y en las lecciones en el Collège.

Los puntos salientes de la crítica que realiza Bouveresse son los siguientes:

. Hay en la lectura que Foucault realiza de Nietzsche una negligencia y confusión constantes respecto de una distinción que resulta indispensable y que ya Frege estableció con nitidez: la diferencia entre ser-verdadero (*Wahrsein*) y tener-por-verdadero (*Fürwahrhalten*). La divergencia entre el ser-verdadero y el asentimiento dado a una proposición considerada verdadera, conduce a aquella entre las leyes del ser-verdadero y las leyes del asentimiento⁸⁸. Para Bouveresse, “Nietzsche no propone reducir ni abolir la distancia, sino que tiene la tendencia de aumentarla al máximo” y coincide con Bernard Williams en que la exigencia de veracidad que es central en Nietzsche “perdería toda especie de significación si no continuara reposando sobre una forma de creencia fundamental en la verdad: «Si no creyéramos realmente en la existencia de la verdad, ¿a qué causa serviría la veracidad? Buscando la veracidad, ¿a qué verdad se estaría queriendo ser fiel?»”⁸⁹

. Si, como punto de partida, se trataba de des-implicar verdad y conocimiento, lo que hace Nietzsche, si Foucault tiene razón en lo que dice, es precisamente lo contrario: vuelve a implicar justamente el conocimiento y la verdad, pero invirtiendo el sentido de la subordinación y la dependencia, dado que la verdad no es una cosa que podemos decir que preexiste al conocimiento y lo determina, sino un simple producto o efecto de él⁹⁰.

. Es arbitrario el uso que Foucault efectúa de expresiones como “conocimiento falso” o “verdad no verdadera”; la mayoría de los comentaristas han preferido admitir que Nietzsche utiliza el concepto de verdad y el de conocimiento en varios sentidos⁹¹.

. Si se puede hablar, en términos de Foucault, de una falsificación y exclusión que ha sido efectuada al introducir la distinción entre lo verdadero y lo falso, en primer lugar, cabe preguntarse: ¿una falsificación respecto de qué tipo de verdad se trata, ya que la distinción entre lo verdadero y lo falso no tiene existencia ni significación antes de ella?⁹² En segundo lugar, es imposible especificar, de la manera que sea, aquello que ha sido excluido; incluso la elección entre uno y otro lado de la distinción es arbitraria. Por ejemplo, en el caso de la expulsión de los Sofistas que

⁸⁷ Bouveresse, J. “Remarques sur le problème de la vérité chez Nietzsche et sur Foucault lecteur de Nietzsche” (2016) en: *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Marseille: Agone, 2016. Además del artículo que referimos, cuya primera versión, mucho más breve, es de 2013, el libro reúne otro ensayo, “L’objectivité, la connaissance et le pouvoir” del año 2000. No son las primeras ocasiones que Bouveresse realiza una crítica de Foucault. Ya en dos libros que publica en 1984 por Editions de Minuit, *Le Philosophe chez les autophages* [*El filósofo entre los autófalos*, México: Fondo de cultura Económica, 1989] y *Rationalité et cynisme*, Foucault no escapa de la sátira que el autor realiza del *irracionalismo*.

⁸⁸ Idem, p. 37 y p. 15 en “L’objectivité, la connaissance et le pouvoir”.

⁸⁹ Idem, p. 78-79.

⁹⁰ Idem, p. 43.

⁹¹ Idem, p. 60.

⁹² Idem, p. 52.

Foucault menciona en *El orden del discurso*, así como en *Lecciones...* “el hecho de privilegiar el discurso ligado al ejercicio del poder e identificarlo al discurso verdadero es una elección que puede parecer más arbitraria y contestable que aquella que fue hecha a continuación y de la cual estamos tentados a decir que fue motivada, al contrario, por buenas razones – salvo, claro, que pensemos que el hecho de darle el poder al Sofista es menos arbitrario que el hecho de dárselo a quienes reglan su discurso y conducta en función de la distinción entre verdadero y falso”⁹³.

. Que no podamos poseer jamás realmente la verdad, no autoriza a hablar de abusos y violencias cometidos en nombre de la verdad, para designar abusos y violencias cometidos en nombre de la creencia injustificada, e incluso, por casos, manifiestamente errónea, de que poseemos la verdad⁹⁴.

. Incluso si se establece –“cosa que Foucault está lejos de haber hecho”– que la verdad es por naturaleza un sistema de poder, o está en todo caso ligada a sistemas de poder que la producen y sostienen y es, en consecuencia, un instrumento esencial del que el poder tiene necesidad para sus propios fines, eso no autoriza desde el punto de vista nietzscheano a utilizarlo como un argumento contra ella. Acordando el autor con lo que señala D. Losurdo, Foucault “transforma subrepticamente” a Nietzsche de un “filósofo del poder” en un “crítico del poder”⁹⁵.

. Homologando una crítica que B. Williams realiza a M. Detienne (autor que Foucault toma en el desarrollo de las *Lecciones*), Bouveresse reprocha la indistinción que Foucault mantiene entre hacer una historia de la verdad y una historia de las maneras diferentes de diferenciar lo verdadero y lo falso y de formular o establecer lo verdadero. Asimismo, se pregunta: “¿cómo podemos escribir la historia de una cosa que no existe, en este caso la verdad, visto que la conclusión de aquello que dijo Nietzsche es, si le creemos a Foucault, que la verdad no existe? ¿No cabe, justamente, aplicar a tal situación el procedimiento del mismo Nietzsche y concluir que así como el conocimiento de la verdad no es conocimiento de la verdad, la historia de la verdad tampoco puede ser la historia de la verdad? Debe forzosamente ser la historia de otra cosa que no de aquello de lo que se presenta como siendo”⁹⁶.

El movimiento exegético-crítico de Bouveresse consiste, a través de estos puntos, en hacer jugar a Nietzsche contra la lectura que de él realiza Foucault, intentando mostrar por una parte que tal lectura es en cierta medida arbitraria y, por otra, que dicha arbitrariedad se extiende y transforma en inconsistencias de los propios planteos de Foucault, quien debería haber sido capaz de comportarse “un poco menos como un retórico y un poco más no sólo como filósofo del conocimiento sino como lógico”, y haber proporcionado “análisis lógicos un poco más serios de los conceptos con que trabaja, empezando, desde luego, por aquel de la verdad en sí mismo”⁹⁷.

⁹³ Idem, p. 95 y p. 13 en “L’objectivité, la connaissance et le pouvoir”.

⁹⁴ Idem, p. 101.

⁹⁵ Idem, p. 103. El libro de D. Losurdo al que hace referencia Bouveresse es *Nietzsche, il ribele aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico* (Turin: Bollati Boringhieri, 2002).

⁹⁶ Idem, p. 111-112.

⁹⁷ Idem, p. 136-7.

Entendemos que buena parte de las objeciones de Bouveresse se deben a una consideración simplista de puntos clave del análisis de Foucault, cuya comprensión cabal podría si no disolverlas, al menos aclarar hasta qué punto se trata propiamente de una discrepancia entre posturas teóricas; aún más concibiendo la posibilidad de que la lectura que Bouveresse propone de Nietzsche es discutible⁹⁸.

El primer punto de la crítica que se ha compendiado resulta bastante significativo al respecto. La suposición de que en Nietzsche hay una distinción fundamental entre ser-verdadero y tener-por-verdadero que Foucault niega u omite, es la línea rectora de la interpretación de Bouveresse, cuya deducción última es, como se dice explícitamente en el último punto, que según Foucault para Nietzsche la verdad no existe. Ahora bien, en términos del propio crítico, podría señalarse que una cosa es sostener que el filósofo alemán admite y considera como un error confundir el ser-verdadero con el tener-por-verdadero, y otra cosa es sostener que esa distinción supone aceptar que hay un ser-verdadero en sí, con sus propias leyes distintas del asentimiento. Un tal ser-verdadero debería funcionar como criterio y, si es inaccesible, el sólo hecho de suponerlo o tener que suponerlo, diríase que introduce una presunción mucho más próxima a Kant que a Nietzsche. Foucault, en cambio, parece entender que cuando Nietzsche dice que llamamos verdadero algo porque lo creemos como tal y no viceversa (lo que no se podría justificar), lo que señala es que nuestro conocimiento opera con una serie de creencias básicas más atrás de las cuales no se puede ir y que, por su parte, no podrían catalogarse como verdaderas o falsas porque esto presupondría remitirlas a una instancia previa que funcione como parámetro de juicio –instancia con la cual, a diferencia de lo que pretende Bouveresse, no podemos contar. Tanto éste último como Foucault coinciden en eliminar la pretensión de que en la creencia en la verdad se trate de una verdad-en-sí, pero mientras que Bouveresse lo centra en torno a no confundir *la* verdad con otras cosas distintas de ella, Foucault acentúa su estudio sobre el carácter mistificador de esa pretensión, otorgando más importancia a la crítica que realiza Nietzsche de la teoría correspondendista de la verdad. A partir de la negación de ésta, Nietzsche no iría más lejos que proponer que lo único que hay es la verdad como creencia, sin ofrecer otra teoría de la verdad, y en ese sentido específico, como creencia fundamental, sin duda la verdad existe, opera, funciona en la estructuración que hacemos del mundo mediante nuestro conocimiento, pero no es trascendente a esa misma estructuración.

Resulta de especial importancia detenerse en esto: el problema de la verdad, de la partición entre lo verdadero y lo falso, es planteado por Foucault aquí siempre en relación a la crítica que

⁹⁸ Para elucidar varios puntos de la lectura que entendemos que Foucault realiza de Nietzsche, nos apoyamos en los siguientes trabajos de S. Sánchez que puntualizan el tema del conocimiento y la verdad en el pensamiento del filósofo alemán: *De la última transformación. Verdad y creencia en la filosofía de Nietzsche*, Córdoba: Umbrales, 1994; *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche: los póstumos del período 1867-1873*, Córdoba: Universitas, 1999; *Lógica, verdad y creencia: algunas consideraciones sobre la relación Nietzsche-Spir*, Córdoba: Universitas, 2000; *La insensata fábrica de la vigilia. Nietzsche y el fenómeno del sueño*, Córdoba: Brujas, 2014.

realiza Nietzsche de la teoría correspondentista de la verdad. Tal es precisamente el modo en que hay que entender la idea de “pensar la verdad sin apoyarse en la verdad”, esto es: pensar la verdad retirándole el sustrato de la correspondencia. Tal es, por tanto, la clave a la que remite su lectura y la condición a partir del cual es preciso comprenderla, para la cual el texto de referencia mayor es *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, en el cual es claro que el impulso a la verdad nace con el pacto que pone freno a la violencia natural y que la única verdad que se da es ésta, en dependencia de nosotros, no en sí.

En base a la aclaración anterior, es posible arrojar luz sobre los puntos siguientes de Bouveresse. La des-implicación entre verdad y conocimiento indica el movimiento por el cual se suspende la verdad como garantía previa del conocimiento, y se la inscribe en el mismo plano de inmanencia de la apariencia. Plano en el que justamente, como señala Bouveresse, se invierte esa dependencia, y en el cual la verdad no puede aparecer más que en conexión con la trama de relaciones que establece nuestro conocimiento, donde la vinculación misma entre sujeto y objeto es un artículo de fe necesario (porque así lo creemos). Al adjudicar arbitrariedad al empleo de expresiones oximorónicas por parte de Foucault, Bouveresse desatiende el hecho de que responden a la percepción de que Nietzsche utiliza los términos verdad y conocimiento fundamentalmente en dos sentidos divergentes: el sentido pre-nietzscheano, de la tradición filosófica, y el sentido propiamente nietzscheano, crítico. Así, el conocimiento en su acepción correspondentista (metafísica), es mistificador, falsea la realidad, inventa entidades y fundamentos para la adecuación con el mundo. En sentido nietzscheano, en cambio, el conocimiento es producto de una lucha de instintos, de una actividad compleja y sabida siempre a medias (sólo en parte “consciente”) de la que sólo conocemos el resultado; es forzosamente parcial, perspectivista, determinado a volver el mundo inteligible aunque no tenga una estructura ontológica pasible de ser descifrada por alguna facultad de nuestro entendimiento. La verdad, por su parte, tal como se ha sostenido en la tradición, como fundamento, esencia, realidad trascendente, es una ilusión; la “verdad-verídica” o verdad-crítica –o mejor, lo que nosotros podemos tener como verdad una vez que le retiramos las ilusiones metafísicas– se muestra como una constitución que no puede separarse del juego del conocimiento, una convención del lenguaje, un producto históricamente sedimentado y bien tramado de creencias fundamentales por las que el mundo nos es dado.

La “falsificación”, al instituirse la partición entre lo verdadero y lo falso, tema del siguiente punto de la crítica, debe ser pensada igualmente en tales términos: es falsificación contra la verdad en que supone la teoría correspondentista que se apoya, es decir, es falsificación como negación de la verdad en sentido correspondentista. De la partición misma no puede decirse que sea verdadera o falsa, sino simplemente producida. En cuanto a la exclusión, que para Bouveresse carece de significación en la medida en que no puede considerarse lo que ha quedado aislado, la cuestión se complejiza. Por un lado, efectivamente se sigue de postular que lo que conocemos es ya un producto, que no podamos saber ni decir nada de lo descartado en ese proceso; cuestión que, en

este plano, Foucault no tendría inconvenientes en admitir. Pero en otro plano, tildar de insignificante el plantear el problema de la exclusión, demuestra una incompreensión no menor de la genealogía. Es llamativo, de hecho, que Bouveresse no mencione ni una vez en el artículo el tema de la genealogía, dada la centralidad que asume en la filosofía de Nietzsche y constituyendo un elemento decisivo de la recepción que hace Foucault⁹⁹. Este otro plano es precisamente el que deslinda Foucault ya desde *El orden del discurso*, es hipótesis central de las *Lecciones* y seguirá su desarrollo hasta su presentación más detallada en las conferencias de *La verdad y las formas jurídicas*: es el plano, una vez que se ha revelado la verdad con todas sus notas como creencia fundamental, en el que aparece la interrogación capital –y radicalmente nietzscheana– por el valor que se le ha otorgado a la verdad en nuestras sociedades.

Dado que será motivo de desarrollo posterior, baste por el momento esta aclaración: la función de la genealogía foucaultiana no es meramente mostrar que la elección de un lado de la partición es arbitraria, sino exponer hasta qué punto la partición misma es arbitraria. Instituida históricamente, sin relación con ninguna necesidad ideal ni fundamento trascendente, está ligada a un determinado estado de las fuerzas, de la trama de relaciones de poder que establecen lo normal, lo valioso, lo deseable, lo debido, lo legítimo, lo permitido, recortando de sus límites lo que no satisface esas exigencias. Es arbitrario como si se dijera: podría haber sido de otra manera; podría ser, en el futuro, de otra manera. Y en esta dimensión lo excluido es un remanente que no se puede eliminar: a diferencia de lo que pasa en todo el operar no-consciente del proceso de conocimiento, aquí el excedente subsiste, permanece como sometido, y son cambios en los equilibrios y tensiones de las fuerzas los que determinan su mayor o menor visibilidad. Como señalaba ya Foucault en *Lecciones* no se trata de “reintroducir al sofista por la pequeña puerta de la historia revalorizante, sino hacer valer la distancia tal como fue percibida, la exclusión tal como fue pronunciada”¹⁰⁰ y mostrar así que el modo de relacionarnos con la verdad tiene una historia, en la cual se ha constituido lo que vale y lo que cuesta en nuestras sociedades la voluntad de verdad en la voluntad de saber, cómo opera lo que Foucault llegará a llamar el “régimen de verdad, política general de la verdad”¹⁰¹.

⁹⁹ El proyecto genealógico es mencionado al pasar por Bouveresse en el artículo anterior, y sólo desde la perspectiva crítica de A. McIntyre. Este último señala que después de Nietzsche, la genealogía sufrió un empobrecimiento progresivo, recrudesciendo la contradicción que se halla en el hecho de que el genealogista, para poder desarrollar la historia desde la óptica que propone, debe conferirse como “yo” una continuidad que no sea susceptible de desintegrarse como los objetos de los cuales se ocupa; es decir, un yo persistente y sustancial. Bouveresse agrega que, en efecto, puede verse en los últimos trabajos de Foucault un abandono del yo genealogista, y que podría pensarse que “si hubiese vivido más tiempo, su posición concerniente al estatuto del sujeto teórico habría seguido sin duda un cambio que lo acercaría a las concepciones más «filosóficas» y tradicionales”. “L’objectivité, la connaissance et le pouvoir”, pp. 16-17. El texto de A. McIntyre al que se hace referencia: *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, Londres: Duckworth, 1990. Esta crítica de un supuesto abandono del “yo genealógico” en el último Foucault ha sido de las más repetidas; se volverá a ello en los próximos capítulos.

¹⁰⁰ Foucault, M. *Lecciones sobre la voluntad de saber*, op. cit., p. 74.

¹⁰¹ Foucault, M. “Entretien avec Michel Foucault” (1971), en: DE3, texto n° 192, p. 158. Se volverá sobre ello luego. La traducción al español de esta entrevista es “Verdad y poder” (*Obras esenciales*); dado que modificamos varios pasajes de la propuesta, utilizamos directamente del texto en francés.

Esta aclaración sobre la genealogía, permite dilucidar los tres puntos restantes de la crítica de Bouveresse.

La separación que establece entre los abusos y violencias en nombre de la verdad y los que en realidad son en nombre de la creencia injustificada de que se posee la verdad, omite precisamente que la empresa crítico-genealógica adquiere su razón de ser porque en nuestras sociedades la creencia en la verdad funciona con el poder de veto que idealmente tendría sólo una verdad en sí. Establecer esa distancia, no puede tener más que un valor crítico que en el plano de la inmanencia debe ejercerse como una analítica de las instituciones y saberes sociales en los juegos de verdad que establecen –cómo se dan ciertos objetos, definen formas de sujetos, se traman con relaciones de poder– y cuáles son sus efectos específicos. Foucault asume por entero desde el planteo de Nietzsche que la verdad no es un problema que pueda encerrarse en el dominio puro del conocimiento, algo que sólo atañe a la historia de las ciencias, sino que es asunto de nuestra propia forma de vida y que tiene un poder instituyente de realidad del mundo y de nosotros mismos en las relaciones teórico-prácticas que nuestro conocimiento establece. En ese sentido, suscribe en un momento del desarrollo de *Lecciones* a esta observación no ya de Nietzsche, sino de G. Dumézil:

Tan lejos como la remontemos en los comportamientos de nuestra especie, la «palabra verdadera» es una fuerza a la cual pocas fuerzas resisten [...] la Verdad ha aparecido muy pronto a los hombres como una de las armas verbales más eficaces, uno de los gérmenes de potencia de los más prolíficos, uno de los más sólidos fundamentos para sus instituciones¹⁰².

Por tal razón, resulta llamativo que Bouveresse entienda que Foucault considera el poder como un argumento en contra de la verdad, e incluso que estaría interpretando a Nietzsche de ese modo. Todo el desarrollo de *Lecciones* está orientado precisamente a mostrar cómo la separación entre saber y poder fue producida históricamente –de ahí la importancia de los Sofistas– dando lugar a un mito –crucial en este punto la lectura que realiza de *Edipo Rey*– y a toda una ideología de la verdad destinada a ocultar su trama con las relaciones políticas y su operatividad en las prácticas sociales. Que en la producción de discursos con pretensión de verdad intervienen relaciones de poder y que dichos discursos tienen efectos de poder es, como se ha visto desde *El orden del discurso*, la premisa de todas las indagaciones que Foucault desarrollará en la década del setenta, y nunca ello constituye un argumento contra la verdad. En todo caso, y deliberadamente, es una crítica a la concepción tradicional de verdad. Tanto para Nietzsche como para Foucault la dimensión de poder es constitutiva de la verdad misma, y el pensamiento del primero representa para el segundo el modelo más ajustado para una analítica del poder que puede mostrar su trama microfísica hasta en el proceso mismo del conocimiento, a diferencia de otras teorías que sólo pueden reconocerlo en el

¹⁰² Foucault, M. *Lecciones sobre la voluntad de saber*, op. cit., p. 102. La cita está tomada de: Dumézil, G. *Servius et la Fortune. Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indoeuropéens du cens romain*, (Paris: Gallimard, 1943).

Estado u otras grandes instituciones. Precisamente, en el curso del año siguiente que dicta en el Collège, *Teorías e instituciones penales* –cuya publicación debió esperarse, no obstante, hasta Mayo de 2015– Foucault ya emprende de lleno una analítica del poder desde las matrices de “poder-saber”, lo cual no sólo constituirá el hilo rojo de una serie de indagaciones que ciertamente se encuentran en las antípodas de “denunciar” a la verdad por su lazo con el poder, sino que en la última clase es recapitulada justamente en su conexión con el “análisis nietzscheano” efectuado en el curso anterior – que no es otro que *Lecciones sobre la voluntad de saber*¹⁰³.

Volviendo sobre la lectura de Nietzsche que realiza desde esta clave, es así como Foucault lo presenta en el contexto de la expresión que toma D. Losurdo:

Nietzsche es quien ha dado como blanco esencial del discurso filosófico la relación de poder. Para Marx, en cambio, era la relación de producción. Nietzsche es el filósofo del poder, el que ha llegado a pensar el poder sin encerrarse en el interior de una teoría política para poder hacerlo¹⁰⁴.

En un importante artículo K. Ansell-Pearson señala que precisamente esta manera de Foucault de entender a Nietzsche que permite construir el problema del poder sin las constricciones de una teoría política, es la clave para comprender la radicalidad del planteo del filósofo alemán al analizar las presunciones de la modernidad. No sólo lo presenta como una lectura acertada por parte de Foucault, sino como un recurso exegético valioso para repensar la propia relación de Nietzsche con la política en otros términos que presentarla como “embarazosa”¹⁰⁵.

Que la analítica del poder aplicada a los discursos verdaderos represente su descrédito, es un juicio entonces que Bouveresse debe medir según los presupuestos de su propia interpretación; la cual vuelve a demostrar en este punto una incompreensión de la labor genealógica tanto de Nietzsche como de Foucault y hasta podría decirse, del objeto mismo de la crítica. Sólo así puede otorgarse algún sentido al planteo desconcertante de la última objeción, donde se expone que la reticencia fundamental no es ya con el poder sino con la clave del enfoque nietzscheano-foucaultiano de la verdad: la perspectiva histórica.

¹⁰³ Foucault, M. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, F. Ewald, A. Fontana (Dir), Paris: Seuil/Gallimard, 2015, p. 213. Se trata de la clase del 8 de Marzo de 1972, donde Foucault retoma el nivel abierto por Nietzsche “detrás del conocimiento” como el del saber-poder; no de la ciencia sino de un “plus” de saber, no de gobierno sino de un “plus” de poder y del lazo de beneficio (*profit*) que los une. Asimismo, en la “Situation” de dicho curso, se ofrece una composición minuciosa del modo en que Foucault recoge la dimensión de poder que dejó planteada en el curso del año anterior y la individualiza ahora como problema, singularizándola desde la perspectiva genealógica que adopta. Los editores señalan también que en este curso puede reconocerse el puntapié de las sucesivas formulaciones que Foucault propondrá de la cuestión del poder hasta sus últimos trabajos. “Situation du cours” en: Foucault, M. *Théories et institutions pénales*, op. cit., pp. 246-282. Se volverá a ello en los próximos capítulos.

¹⁰⁴ Foucault, M. “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, op. cit., p. 610.

¹⁰⁵ Ansell-Pearson, K. “The significance of Michel Foucault’s reading of Nietzsche: power, the subject and political theory” en: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Berlin, Boston: De Gruyter, n°20, 1991; pp. 267- 283; p. 268.

Como las implicancias de esta perspectiva serán abordadas inmediatamente en el análisis de *Nietzsche, la genealogía, la historia*, se señalará sólo una cuestión que se ha podido dilucidar como desacuerdo principal a lo largo de la crítica que realiza Bouveresse, y que resulta especialmente significativa ya que representa una postura desde la cual se ha ejercido particular resistencia al trabajo de Foucault. Se trata de la negativa a considerar un tipo de tematización de la verdad cuyo único “más allá” sea estrictamente histórico, de la imposibilidad de asumir una óptica no ya *relativista* sino *relacional* de la verdad y de su operatividad *material* en las prácticas discursivas y no discursivas que estructuran toda actividad humana, tanto pensamiento como acción. Dicho de otra forma, afirmativamente, es el interés por conservar la dimensión trascendente en la idea de verdad, por más que esa instancia en un horizonte post-metafísico no pueda funcionar más que por la negativa respecto del plano inmanente. Que la verdad deje de ser tal porque puede reconocérsele una historia, porque aparece ligada a todo un sistema de relaciones políticas y sociales, a una producción y a necesidades, en términos nietzscheanos, de nuestra forma de vida; si todo ello quiere decir *algo más* que el hecho de que la verdad ya no es lo que afirmaba de ella la teoría correspondentista, entonces ese “algo más” no es adjudicable al planteo de Foucault ni a su interpretación de Nietzsche. Al cabo, la arbitrariedad con que el propio Bouveresse extrae como conclusión que para Foucault y para el Nietzsche de Foucault “la verdad no existe” y en su pretendida historia “se habla de toda otra cosa que la verdad”, revela mucho más de sus propios supuestos (y de los límites que le imponen) que todo lo que no explica y desatiende en su análisis de lo que Foucault efectivamente expuso.

Desde una lectura de conjunto de la crítica que realiza Bouveresse, se evidencian varios desacuerdos cuyo interlocutor no es en realidad Foucault sino Nietzsche mismo; desacuerdos que se traducen en ciertas oscilaciones y desavenencias al momento de estimar la interpretación foucaultiana¹⁰⁶. De todos modos, haberse detenido a considerar sus puntos mayores, redundaría en mejor entender y explicar las bases imprescindibles del planteo que nos ocupa, procurando presentar en el desarrollo subsiguiente los análisis que por el momento han debido suspenderse.

1.3. Camino temerario

Nietzsche, la genealogía, la historia constituye, como ya se ha adelantado, la exposición más ordenada que Foucault realiza sobre Nietzsche. Estructurada en siete puntos, desarrolla dos grandes cuestiones en torno a la genealogía: en primer lugar, la diferencia entre *Ursprung* y *Herkunft* y

¹⁰⁶ Por ejemplo, en p. 62 Bouveresse señala que si Foucault hubiese prestado atención a la última etapa de la evolución del pensamiento de Nietzsche, se hubiera visto obligado a tener otro discurso sobre la cuestión de la verdad en el filósofo alemán; pero luego, en p. 98 reconoce que en póstumos que datan de 1887-1888, Nietzsche “da la impresión de decir cosas que permanecen singularmente próximas a aquello que había afirmado en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*”, escrito que, como se ha visto, Foucault utiliza en más de una ocasión como referencia.

Entstehung, y a continuación, su relación con el sentido histórico en una comparación con las tres historias –monumental, anticuario y crítica– que Nietzsche abordó en 1874 en la *Segunda Consideración Intempestiva: De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. Para ello, se apoya en numerosos pasajes de las obras de Nietzsche desde *Humano, demasiado humano* (1878) en adelante¹⁰⁷.

El primer motivo se desarrolla en los puntos 1-4, donde se presenta a la genealogía como “gris, meticulosa y pacientemente documental”¹⁰⁸ para localizar los acontecimientos dispersos bajo las génesis lineales, las finalidades y la teleologías del origen. Foucault señala que podrían distinguirse en las obras de Nietzsche dos empleos de la palabra *Ursprung* (origen), uno más restringido y específico y otro neutro y equivalente a una serie de términos como *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt* (emergencia, procedencia, nacimiento). El primer uso lo distingue en el prólogo de *La genealogía de la moral* en que establece un contrapunto con *Humano, demasiado humano*, en tanto allí son designadas como *Herkunftshypothesen* todos los análisis consagrados al origen de la moralidad, la ascesis, la justicia y el castigo que en el texto de 1878 se presentaban como *Ursprung* “como si en la época de la *Genealogía*, y en este punto del texto, Nietzsche quisiera resaltar una oposición”¹⁰⁹. A pesar de notar que luego vuelven a tener un empleo intercambiable en ese mismo prólogo, los puntos subsiguientes de la exposición foucaultiana se construirán sobre la hipótesis de que puede atenderse una especificidad en el sentido que Nietzsche da a *Ursprung*.

“¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*Ursprung*)?”, porque “se toma la molestia de escuchar la historia en vez de añadir fe a la metafísica”¹¹⁰. En esta tarea, dice Foucault, se descubre que el origen está siempre antes de la caída, el cuerpo, el tiempo, encerrando para las cosas su esencia, su identidad, su posibilidad pura, en contra del comienzo histórico que es “bajo”. Este, muestra cómo esa realidad “fue construida pieza a pieza por figuras extrañas a ella”, en una sucesión de errores bien tramados que no pueden ser refutados: la historia es el cuerpo del devenir y solo un metafísico puede “buscarle un alma en la

¹⁰⁷ Citas que Foucault realiza en el texto: *Humano, demasiado humano*: #3, 16, 34, 92, 274; *El viajero y su sombra*: #3, 9, 188, “Opiniones y sentencias mezcladas” #17; *Aurora*: # 42, 45, 49, 62, 102, 123, 130, 247, 429, 432, 501; *La gaya ciencia*: # 7, 110, 111, 135, 148, 151, 200, 265, 300, 333, 337, 347, 348, 349, 353; *Más allá del bien y del mal*: # 39, 200, 223, 224, 229, 230, 242, 244, 260, 262; *Genealogía de la moral*: Prólogo, #7; I, #2, 5, 14; II, # 6, 7, 8, 11, 12, 16, 17; III, #13, 17, 25; *Crepúsculo de los ídolos*: “La «razón» en la filosofía” #1, 4, “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en fábula”, “Los cuatro grandes errores” #7, “Incursiones de un intempestivo” #44; *Nietzsche contra Wagner*: “ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le arranca el velo; hemos vivido lo suficiente para estar persuadidos de ello” (p. 99). Asimismo la *Segunda Consideración Intempestiva*. Varios de estos párrafos se han visto trabajados por Foucault en las tematizaciones anteriores sobre Nietzsche; la diferencia fundamental, no obstante, es que en este ensayo el filósofo francés ya no utiliza como material *La voluntad de poder* y la línea de lectura se mantiene. Por lo tanto, puede descartarse una posible tergiversación de Nietzsche en la lectura de Foucault que podría estar dada por el recurso a ese volumen que no debe ser considerado como fuente legítima.

¹⁰⁸ Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Trad. J. Vázquez Pérez, Valencia: Pre-textos, 2004; p. 11. [DE2, texto n° 84]

¹⁰⁹ Idem, pp. 16-17.

¹¹⁰ Idem, pp. 17-18.

idealidad lejana del origen”¹¹¹. Corresponden mejor entonces al objeto de la genealogía la detección de la procedencia (*Herkunft*) y la emergencia (*Entstehung*). La primera rastrea los accidentes exteriores que disocian el “yo” y todo supuesto de identidad, disgregando en vez de fundamentar, en una perspectiva diagnóstica que articula el cuerpo y la historia. La segunda muestra la ley singular de un surgimiento, revela que los “fines” y el “destino” no son sino los episodios actuales de una serie de luchas de fuerzas, donde los sistemas de reglas no representan su pacificación sino las violencias instaladas por los dominadores; motivos, por tanto, de una incesante polémica por apropiárselos e imponerles determinada dirección desde una interpretación. Es decir, “mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su intensidad o debilidad, y la marca que deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento”¹¹².

De aquí el segundo tema que se desarrolla en los tres puntos restantes: ¿cuál es la relación entre la genealogía como búsqueda de las procedencias y emergencias con la historia? En la genealogía, el sentido histórico se ejerce según una mirada que disocia; como “historia efectiva” (*wirkliche Historie*) que se aparta de lo supra-histórico, ya sea que esto se dé en los términos de constantes invariantes, el recurso al reconocimiento o la afirmación de necesidades ideales. Esta mirada se dirige a lo más próximo, las diferencias y las intensidades que esquiva la tradicional “objetividad” del historiador; se apropia de la historia para hacer de ella un “uso rigurosamente antiplatónico”¹¹³. Éste, adopta para Foucault tres modalidades que reasumen, según otro objetivo, los tres tipos de historia que Nietzsche objetaba en la segunda Intempestiva. Plantea así un uso paródico o destructor de realidad, opuesto a la reminiscencia o reconocimiento, que es el doble distorsionado de la “historia monumental” que proponía restituir y conservar las grandes cimas del devenir, y a la que Nietzsche le criticaba el anular la fuerza creativa de la vida en su actualidad. Asimismo, hay un uso disociativo y destructor de identidad que se plantea contra las continuidades y la tradición, constituyendo la inversa de la “historia anticuario” orientada a conservar las permanencias del pasado en las que se emplaza el presente, lo cual para Nietzsche significaba impedir toda creación haciendo valer la fidelidad. El último uso es sacrificial y destructor de verdad y del sujeto de conocimiento, el cual desanuda la linealidad y pureza de la historia-conocimiento al poner de manifiesto la voluntad de saber y su injusticia. En la “historia crítica” que cortaba los lazos con la tradición a fin de liberar al hombre a su propia verdad, Nietzsche entendía que en aras de ésta se inmolaba el movimiento mismo de la vida. Todas las oposiciones que el filósofo alemán planteaba a

¹¹¹ Idem, p. 24.

¹¹² Idem, p. 37. En el curso del Collège que Foucault dicta entre Diciembre de este año y Marzo de 1972, *Théories et institutions pénales*, si bien Nietzsche no es mencionado, aparece en torno al análisis de “escenas de manifestación del poder” la indicación de analizarlas “no a través de una semiótica de los elementos, sino a través de una dinástica de las fuerzas” (p.47). Como se señala en el aparato crítico (nota 16, p. 54), la dinástica se sitúa precisamente del lado de la emergencia de acuerdo a los términos en que Foucault la presenta en este texto que estamos analizando. Ver nota 29 del presente capítulo en torno a la perspectiva nietzscheana de este curso, y nota 150 para profundizar en la noción de “dinástica”.

¹¹³ Idem, p. 62.

esos modos de historia de la segunda Intemperativa en nombre de la vida, se encuentran para Foucault en las obras de los ochenta incorporados en una radicalización que ya no prefigura en el horizonte un *pars contruens*. Ahora se trata de la parodia, de sacar a la luz los sistemas heterogéneos donde ninguna síntesis domina, de no juzgar al pasado por una verdad presente sino de arriesgar la destrucción del sujeto en la voluntad de saber –“y es que el saber no está hecho para comprender, está hecho para zanzar”¹¹⁴.

Podría decirse entonces que dos son los propósitos que vertebran la exposición de Foucault en este texto: especificar cómo procede la genealogía, cuál es su objeto, y exponer cuáles son los efectos de esta reconversión de la historia en una “contramemoria” respecto del modelo metafísico y antropológico¹¹⁵.

Se ha visto que el primer movimiento toma como piedra de toque la distinción entre *Ursprung* por un lado y *Herkunft* y *Entstehung* por otro. En un minucioso artículo que analiza este texto, “Uso y abuso de «Ursprung»: sobre la lectura de Nietzsche que realiza Foucault”, J. Pizer señala que esta distinción propuesta por Foucault no es del todo apropiada, fundamentalmente porque la noción de *Ursprung* en Nietzsche subsume la de procedencia y emergencia y sería aquel primer término y no estos últimos el que designa precisamente una tensión antitética y de confrontación. *Herkunft*, en cambio, aparece ligado a una metáfora orgánica de desarrollo y *Entstehung* a un desenvolvimiento continuo; sentidos que se oponen a los atribuidos por Foucault¹¹⁶. El contrapunto que Foucault pretende, sería válido oponiendo el *Wunder-Ursprung* metafísico –término que también aparece en la exposición del francés¹¹⁷– a *Ursprung*,

Pero una cosa es argumentar que los orígenes son innobles y vergonzosos y otra diferente ver en la noción de «origen» un error epistemológico. El artículo de Foucault nos conduce a creer que Nietzsche desafia la búsqueda del origen en sí misma, y simplemente no es el caso. Es más apropiado decir que Nietzsche busca desmitificar la metafísica de *Ursprung* desplazando su ubicación del paraíso de la plenitud metafísica a los intersticios entre ideologías auto-interesadas y antitéticas¹¹⁸.

En la medida en que la antítesis no debe ser interpretada en sentido hegeliano, ya que no se resuelve en ninguna síntesis, Pizer nota que es lo que le permite a Foucault tomar a Nietzsche “como modelo” para desarrollar una genealogía basada en la “disparidad, disrupción, diferencia y ruptura”¹¹⁹. Tal objetivo, a saber, “establecer a Nietzsche como aliado metodológico”, sería para este crítico la razón por la cual el texto gira en torno a consumir un divorcio entre origen e historia,

¹¹⁴ Idem, p. 47.

¹¹⁵ Idem, p. 44.

¹¹⁶ Pizer, J. “The use and abuse of «Ursprung»: on Foucault’s reading of Nietzsche” en: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Berlin, Boston: De Gruyter, n°19, 1990; pp. 464-465.

¹¹⁷ Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, op. cit., p. 14.

¹¹⁸ Pizer, J. “The use and abuse of «Ursprung»: on Foucault’s reading of Nietzsche”, op. cit., p. 475.

¹¹⁹ Ibidem.

contando con que es lo que Nietzsche precisamente realiza, orientándose hacia la segunda. Si bien Foucault estaría en lo correcto al mostrar que la historia efectiva introduce la discontinuidad, habría omitido un elemento fundamental que impulsa la segunda Intempestiva: la dinámica del olvido. En tanto las genealogías foucaultianas de la clínica, la prisión, el asilo, buscan superar tal olvido “estimulando la memoria al documentar minuciosamente los orígenes bajos y marginales de tales instituciones”, Foucault es “un cronista de acontecimientos mucho más tradicional de lo que Nietzsche ha sido” y su “propio olvido respecto del establecimiento «das Vergessen» como principio dinámico de la historia humana es entonces comprensible”¹²⁰. Lo cual repercute sobre el sentido del segundo propósito del texto: presentar la genealogía justamente como *contramemoria*.

Evaluar cuán justas son las apreciaciones de Pizer demandaría un trabajo exegético sobre Nietzsche del que explícitamente nos hemos apartado. Sin embargo, es posible analizar lo que ocurre del lado de Foucault. Es cierto que el tema del olvido no es recuperado por el filósofo francés y, en efecto, otros estudios críticos que se han ocupado de la genealogía en ambos autores, lo señalan como contrapunto¹²¹. Es igualmente claro que la memoria asume una función principal en las genealogías foucaultianas, no en tanto reminiscencia sino como factor polémico, sobre el cual se volverá luego. Sin embargo, podría entreeverse por la línea de los efectos de la lectura que Foucault realiza, otro tipo de adecuación o consonancia con los planteos de Nietzsche.

En primer lugar, aun cuando el texto esté basado en una distinción semántica que puede discutirse, se ha visto que en el análisis de Pizer no se anula la contraposición central propuesta por Foucault entre el origen concebido en términos metafísicos y supra-históricos y el origen en sentido histórico. El desplazamiento de la oposición entre procedencia y emergencia por un lado y *Ursprung* por otro, hacia la diferencia entre éste último y *Wunder-Ursprung* conserva ese esquema fundamental. Asimismo, cabe notar que aquí está operando otra antítesis implícita que aparece en un segundo nivel de lectura, y que atañe a la diferencia entre el planteo nietzscheano y otras concepciones del origen. Según lo indica el propio Foucault,

Encuentro en Nietzsche una interrogación de tipo histórica que no hace referencia a lo originario como buen número de investigaciones del pensamiento occidental. Husserl y Heidegger vuelven a poner en cuestión todos nuestros conocimientos y sus fundamentos, pero lo hacen a partir de lo que es originario. Esa búsqueda se produce, no obstante, a expensas de todo contenido histórico articulado. Aquello que, en cambio, me ha atraído en Nietzsche, es su tentativa de volver a interrogar los conceptos fundamentales del conocimiento, la moral y la metafísica recurriendo a un análisis histórico de tipo positivista, sin referirse a los orígenes¹²².

¹²⁰ Idem, p. 478.

¹²¹ La importancia del olvido en Nietzsche es señalada también por otros autores que analizan la genealogía entre el filósofo alemán y Foucault, como Minson, J. *Genealogies of Morals. Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics*, London: MacMillan Press, 1985 (pp.64-66); Mahon, M. *Foucault's nietzschean genealogy. Truth, power and the subject*, Albany: SUNY Press, 1992 (pp. 96,133,180).

¹²² Foucault, M. “Los problemas de la cultura. Un debate Foucault-Preti” (1972), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, p. 293. [DE2, texto n° 109]

Así explicitado, puede apreciarse qué es propiamente lo que está en juego en esta recepción. De aquí también que pueda entenderse la atención a la procedencia y emergencia menos como una destrucción del origen –que si así fuera, como señala J. Minson, perdería sentido toda empresa genealógica; riesgo que el autor radica más en Nietzsche que en Foucault¹²³–, que como modo de controvertir su imagen como punto trascendental dado, auto-evidente y auto-contenido, mostrándolo en cambio como espacio plural de un haz de relaciones complejas de las que es efecto. Se trata precisamente de esa diversificación que en *Nietzsche, Freud, Marx* abría detrás de la unidad “texto” la proliferación de una serie de interpretaciones – que aquí retoma en cuanto el devenir de la humanidad consiste en ellas y “la genealogía debe ser su historia”, haciéndolas “aparecer como acontecimientos en el teatro de los métodos”¹²⁴; y en la *Lección sobre Nietzsche* que detrás de las cosas no se descubre su esencia sino el juego de la apariencia. Asimismo, ya en *Las palabras y las cosas* el movimiento complejo de “retroceso y retorno al origen” constituía un trazo fundamental del cambio de *episteme*, en la imposibilidad de hacer coincidir el comienzo con un grado cero del tiempo anterior a la historia¹²⁵.

En segunda instancia, podría entreverse que la *contramemoria* está dirigida a un blanco similar al que en la segunda Intempestiva Nietzsche orienta el olvido: desnaturalizar lo históricamente instituido, retirar el carácter de necesidad que llega a revestir lo que se ha propagado durante largo tiempo, “terapéutica” y “contraveneno” frente al peso muerto de los “hechos” que no puede generar más que “un gesto de aprobación mecánica”¹²⁶. Allí el olvido era requerido para que la historia no disuelva las fuerzas creadoras del arte y la vida; en las genealogías foucaultianas la contra-memoria es el antídoto contra la afirmación de necesidades ideales de la humanidad, ambos en consonancia y oposición a lo que obliga “a doblar el espinazo y bajar la cabeza ante «el poder de la historia»”, que será en definitiva “ante cualquier género de poder, ya sea el de un gobierno, ya el de una opinión pública, o bien el de la mayoría numérica”¹²⁷. La función de la *contramemoria* en la genealogía es para Foucault desplegar “una forma completamente distinta del tiempo”, que sería no horizontal sino vertical, esto es, en lugar de seguir el hilo de un despliegue lineal, excavar capa por capa el devenir de lo constituido: “la «wirkliche Historia» efectúa, en la vertical del lugar en el que se sitúa, la genealogía de la historia”¹²⁸.

¹²³ Minson, J. *Genealogies of Morals. Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics*, op. cit., p.77. J. Pizer también cita esto en su texto, pero dice que Minson lo postula por igual para ambos, cuando en realidad está en el apartado de análisis de la genealogía nietzscheana.

¹²⁴ Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, op. cit., p. 38.

¹²⁵ Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, op. cit. Crf. pp. 320-325.

¹²⁶ Nietzsche, F. *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Consideración Intempestiva II*. En: Sánchez Meca, D. (Dir.); J. B. Llinares; D. Sánchez Meca; L. E de Santiago Guervós (Introd., trad. y notas) *Friedrich Nietzsche. Obras completas. Volumen I: Estudios de Juventud*, Madrid: Tecnos, 2011; p. 733.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, op. cit., p. 55.

El estilo hiperbólico del texto no debe desviar del cuidado que tiene Foucault al comparar la segunda Intempestiva con lo que aparece en los escritos posteriores de Nietzsche respecto a cómo se articula la crítica. En esta línea quizás podría admitirse *Nietzsche, la genealogía, la historia* como un largo *excursus* sobre la manera, ya mencionada en las *Lecciones*, en que el francés entiende que Nietzsche se “libera” de la verdad y en que deja planteadas esas dos verdades sin verdad cuyo principal contrapunto –ahora más nítido que al momento de la crítica de Bouveresse–, lo constituye la historia. El énfasis sobre el último uso anti-platónico de la historia que es “sacrificial y destructor de verdad y del sujeto de conocimiento” en pos de la manifestación de la voluntad de saber, señala la importancia que Foucault atribuye a este aspecto de la crítica nietzscheana, que ya era asumido en la arqueología y que seguirá rindiendo en la próxima ocasión que vuelva sobre Nietzsche en las conferencias sobre *La verdad y las formas jurídicas* que dicta en Mayo de 1973 en Brasil. De hecho, en la misma entrevista que se ha consignado más arriba, en la que Foucault explicitaba la diferencia que introduce el filósofo alemán para pensar el origen, continuaba diciendo:

Evidentemente, no es lo único que me interesa de Nietzsche. En sus escritos encuentro otro aspecto más importante: poner en cuestión el primado o, si se prefiere, el privilegio del sujeto, en el sentido en que lo entienden Descartes y Kant, del sujeto como conciencia¹²⁹.

Por último, y como corolario de lo anterior, si es posible recuperar a instancias de este texto de 1971, como aquí se ha indicado, elementos del movimiento exegético previo de Foucault, no es en orden a hipotetizar una cierta lectura sistemática de Nietzsche, sino un intento de dilucidar cuáles son los puntos neurálgicos de su recepción y el modo de su apropiación para un nuevo trabajo. En tal sentido, coincidimos con J. Pizer cuando observa que es tomado como *modelo*, perspectiva que ya se ha desarrollado en el primer apartado y que en este período Foucault reafirma.

En las indagaciones que Foucault presenta en Brasil convergen los tres puntos que se acaban de indicar: historia de la verdad, crítica al sujeto de conocimiento como fundamento previo, y el pensamiento de Nietzsche como esquema privilegiado para pensar ambas. Tras explicitar que el tema de las conferencias será cómo las prácticas sociales no sólo engendran nuevos conceptos y técnicas sino formas nuevas de sujetos, y que para ello el supuesto es que hay “dos historias de la verdad” –una interna manifestada en el proceder de la historia de las ciencias y otra externa en parte por exponer en la ocasión–, Foucault admite que “quizás lo más honesto habría sido citar apenas un nombre, el de Nietzsche” ya que es “el mejor, más eficaz y actual de los *modelos* que tenemos a mano para llevar a cabo tales investigaciones”¹³⁰. Con esta rotunda declaración se inicia

¹²⁹ Foucault, M. “Los problemas de la cultura. Un debate Foucault-Preti”, op. cit., p. 293.

¹³⁰ Foucault, M. “La verdad y las formas jurídicas” (1973), *Obras esenciales*, p. 491. [DE2, texto n° 139] La cursiva es nuestra.

la última de las exposiciones en que el filósofo alemán aparece explícitamente como tema de análisis.

*

La primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* estará dedicada a repasar los lineamientos de la obra de Nietzsche que pueden servir como guía. El punto de partida que aquí establece Foucault es el mismo que en la *Lección sobre Nietzsche*, las primeras líneas de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, así como la mayoría de las citas sobre las que se apoya son las ya trabajadas de *La ciencia jovial*, fundamentalmente el parágrafo #333. En torno a la idea central de invención (*Erfindung*) del conocimiento, se repiten varias apreciaciones de los anteriores análisis que se han abordado, a razón de lo cual sólo se consignarán los nuevos aportes que se concentran fundamentalmente en dos cuestiones.

Por un lado, se añaden observaciones a la oposición entre Nietzsche y Kant que se había presentado en el curso *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Que ese texto de 1873 sea contemporáneo de la vitalidad del neokantismo, le parece a Foucault una provocación difícil de subestimar, y es en función de la idea de que “las condiciones de la experiencia y las condiciones del objeto de la experiencia son totalmente heterogéneas”¹³¹ que explicará la ruptura que opera Nietzsche en torno a la concepción del conocimiento. Dos cortes son los distintivos: entre el conocimiento y las cosas, que supone el divorcio de la teoría del conocimiento de la teología – “ciertamente en Descartes y aún en Kant Dios garantizaba esa armonía”¹³² – y entre el conocimiento y los instintos, lo que disgrega la unidad y soberanía del sujeto, igualmente postulada por esos dos filósofos. De aquí la negación que Nietzsche realiza del conocimiento “en sí” en su diferencia con lo que Kant entendía a tal respecto.

Por otro lado, Foucault hace ahora especial hincapié en la dimensión de poder. Al contrastar nuevamente *Erfindung* con *Ursprung*, son “oscuras relaciones de poder” las que se revelan en el fondo del conocimiento, y para saber qué es realmente este último, “debemos aproximarnos a él no como filósofos sino como políticos”¹³³. La perspectiva es la relación estratégica y polémica en la que siempre nos sitúa todo conocimiento, una violencia a la vez “generalizante” y “particularizante” respecto a las cosas: esquematiza anulando las diferencias pero también apunta insidiosamente a individuos, cosas, hechos¹³⁴. Contra la versión de la “ideología” –noción que Foucault discute

¹³¹ Idem, p. 492.

¹³² Idem, p. 495.

¹³³ Idem, p. 497.

¹³⁴ Idem, p. 499. Interesante notar que en una conferencia pronunciada por Foucault en 1979, esta misma lógica generalizante y particularizante se encuentra espejada en el desarrollo de una tecnología de poder que ha combinado en nuestras sociedades el poder totalizador y centralizador del Estado con un tipo de poder orientado al gobierno permanente y continuo de los individuos – que el filósofo llamará “poder pastoral”: “Nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos en eso que

prácticamente a lo largo de todo su trabajo, y sobre la que se volverá— las relaciones políticas no se presentan como un velo impuesto desde el exterior sino como el suelo donde efectivamente se constituyen formas de sujetos, dominios de saber y relaciones con la verdad.

En el enlace entre la crítica del conocimiento y su faceta polémica, Foucault presenta a Nietzsche como clave para un análisis histórico de la “política de la verdad”, aquella que se realiza desde la perspectiva “externa” que mencionaba al comienzo: no desde los propios principios de regulación de las ciencias, sino a partir de esos “otros sitios donde se forma la verdad”, todo espacio en el que se establecen ciertas reglas de juego que definen modalidades y prácticas de saber¹³⁵. Ante una hipotética objeción que se presenta (“todo esto que usted dice es muy bonito, pero no está en Nietzsche”), aun cuando aclara haberlo tomado en función de sus intereses, la respuesta cabal la dará hacia el final de la siguiente conferencia. Luego de analizar la tragedia *Edipo Rey*, Foucault concluye:

Occidente será dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de que el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando recordamos las cosas [...] ¡Hay que acabar con este gran mito! Un mito que Nietzsche comenzó a demoler al mostrar en los textos que hemos citado, que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con éste¹³⁶.

Sin duda resuenan en esta cita las observaciones trabajadas en torno a la crítica de J. Bouveresse. Y aquí justamente puede volverse sobre el planteo que Foucault realiza en la última clase del curso *Teorías e instituciones penales* de 1971-2, mencionado en dicha ocasión y que hubo de posponerse, precisamente porque muestra la punta del ovillo que se irá desenvolviendo en adelante, separando las hebras y también volviendo a tejer su trama; aunque a simple vista, parezca una sola fibra.

Retomando el “análisis nietzscheano” presentado el año anterior, Foucault puntualiza cómo a través de una serie de desplazamientos puede pasarse del nivel de la ciencia a aquel del poder-saber. Dos dislocaciones fueron efectuadas: el aislar en el interior de la historia de las ciencias las “matrices epistemológicas” que permitieron centrarse en las prácticas discursivas objeto de la arqueología; y el dilucidar en esas prácticas las “matrices jurídico-políticas” —la medida (estudiada el año anterior), la prueba y la indagación (objeto de este curso) y el examen (que se adelanta como tema próximo)— sobre las que se apoya el saber. Este nivel es el de la “dinástica del saber”, que

llamamos los Estados modernos”. Foucault, M. “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la «razón política»” en: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Buenos Aires: Paidós, 2008; Pp.116-7.

¹³⁵ Idem, p. 490.

¹³⁶ Idem, p. 515. Foucault analizará en varias ocasiones la tragedia *Edipo Rey* a lo largo de una década, se volverá sobre ello en la tercera parte de la tesis.

permite retornar a las ciencias como conjunto de prácticas discursivas donde se ligan formas de ejercicios de poder con producciones de saber¹³⁷.

La hipótesis que guía estos desplazamientos, formulada a partir de una corrección del carácter negativo con que Foucault había presentado el poder en *El orden del discurso*¹³⁸ y, con bastante claridad, de una progresiva asimilación de lo elucidado en los análisis sobre la crítica del conocimiento que realiza Nietzsche, es el antecedente explícito de lo que se encuentra expuesto en las conferencias de Río de Janeiro. Esto es: que las relaciones de poder no juegan en relación al saber simplemente un rol de favorecimiento u impedimento, sino que están ligados en una dimensión mucho más elemental de mutua reproducción y soporte, en la que ni poder ni saber pueden formarse y funcionar sin los sistemas de comunicación, acumulación, apropiación, distribución que configuran en conjunto. La medida, la indagación y el examen, antes de constituirse en procedimientos de investigación propios de dominios epistemológicos definidos, se instituyeron para Foucault como formas fundamentales de poder-saber, cuya historia puede mostrar que han estado ligadas, a la vez como efectos e instrumentos, a la implantación de un poder político: la medida respondiendo a una función de orden, la indagación a una de centralización y el examen a las propias de selección y exclusión¹³⁹.

Llegó un día, bastante pronto, en que el empirismo olvidó y recubrió su comienzo. *Pudenda origo*. Oposo la serenidad de la indagación a la tiranía de la inquisición, el conocimiento desinteresado a la pasión del sistema inquisitorial: en nombre de las verdades de experiencia, le hemos reprochado engendrar en sus suplicios los demonios que pretendía cazar; pero la inquisición no ha sido sino una de las formas –y por largo tiempo, la más perfeccionada– del sistema inquisitorial que es una de las matrices jurídico-políticas más importantes de nuestro saber¹⁴⁰.

¹³⁷ Foucault, M. *Théories et institutions pénales*, op. cit., pp. 214-5. Allí Foucault completa: “Tenemos entonces tres niveles: la historia de las ciencias a partir de la cual la reducción a las matrices epistemológicas permite pasar a la arqueología de saber; a partir de ésta extraer las matrices jurídico-políticas del saber que permiten pasar al nivel del saber-poder. Nivel donde se ligan el plus de beneficio, el plus de poder y el plus de saber. Estudio de la dinástica del saber”. El tema de la dinástica viene de nota n. 125 del presente capítulo. En un reportaje de Septiembre de 1972, “*De l’archéologie à la dynastique*” Foucault especifica que “está cambiando de nivel”, y que luego de analizar los tipos de discursos desde una perspectiva descriptiva con la arqueología, se trata de ver cómo esos tipos de discursos han podido formarse históricamente, y sobre qué realidades históricas se articulan: “La dinástica del saber es la relación que existe entre los tipos de discursos que podemos observar en una cultura y las condiciones históricas, económicas, políticas de su aparición y su formación” (DE2, texto n° 119, p. 406). En el curso del año siguiente, *La société punitive*, presenta a la genealogía y la dinástica como equivalentes en torno a la exposición que hacen de las relaciones de poder (Paris: Seuil/Gallimard, 2013; p. 86). La dinástica constituye entonces el nivel de articulación entre la arqueología y la genealogía, fundamentalmente en la adición a la primera de las condiciones históricas externas de formación del saber, entre las cuales la segunda presentará como determinantes las relaciones de poder.

¹³⁸ En una entrevista de 1977, Foucault aduce que ese fue un texto escrito en un “momento de transición” y que poco después, en torno a la “experiencia concreta hecha en las prisiones”, abandonó todo lo que allí podía haber presentado como “mecanismos negativos” en favor de una nueva concepción productiva del poder. “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, *Microfísica del poder*, p. 154 [DE3, texto n° 197].

¹³⁹ Foucault, M. *Théories et institutions pénales*, op. cit., p. 232.

¹⁴⁰ Ídem, p. 233.

Desde esta clave, en la que se expone con claridad el nexo entre arqueología y dinástica, se recupera ya en profundidad el desplazamiento inicial que Foucault había planteado en *El orden...* y que en las conferencias entra de lleno en el nivel estratégico y polémico. El “materialismo de lo incorporal”¹⁴¹ de la dimensión discursiva, empieza a componerse con una “física del poder”¹⁴² de las que esas matrices jurídico-políticas del saber representan el punto de contacto y enlace; constituyéndose así un esquema de inteligibilidad que tendrá sucesivos puntos de aplicación: desde este curso *Teorías e instituciones penales*, extendiéndose a los tres que le siguen –*La sociedad punitiva* (1972-3), *El poder psiquiátrico* (1973-4) y *Los anormales* (1974-5)–, hasta su máxima cristalización en los libros *Vigilar y castigar* (1975) e *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (1976). La *episteme* que la arqueología describió puede leerse ahora en el horizonte más general de un “dispositivo”, es decir, de estrategias de relaciones de fuerzas que funcionan como soporte de tipos de saber y son, a su vez, sustentadas por ellos¹⁴³. El sueño antropológico se demuestra entonces ligado al despertar de un tipo de poder normalizador, disciplinario, microfísico –esa oscuridad de la Razón que se exponía en *Historia de la locura* y *Nacimiento de la clínica*– que no puede entregar al Hombre más que a través de la fabricación insidiosa de todos y cada uno de los individuos que lo encarnan¹⁴⁴.

Llegados a este punto, es preciso detenerse en lo siguiente. Sea con mayor énfasis en la producción de saberes, sea en el análisis de las relaciones de poder, o incluso, en los efectos de sujeción y subjetivación –aunque se planteen en simultáneo–, desde la matriz de inteligibilidad forjada a partir de Nietzsche como modelo, la historia de la verdad será en adelante para Foucault un campo *bifronte*¹⁴⁵. Por el lado del deseo de conocer y la voluntad de saber, de la verdad-mentira y la verdad-verídica, de lo instituido y lo excluido, de la historia interna y externa de la verdad, del discurso en su dimensión lingüística y estratégica y polémica, de la *episteme* y el dispositivo; son todas formas en que la producción de verdad es un híbrido de saber-poder y ensayar hacer su historia exige considerar esa doble entrada. Se trata de atender con la genealogía que allí donde antes se creía percibir entidades simples, la pervivencia de lo “en-sí”, es preciso descubrir una trama de la cual las configuraciones teórico-prácticas –dominios de saber, programas políticos o códigos de

¹⁴¹ Foucault, M. *El orden del discurso*, op. cit., p. 48.

¹⁴² Foucault, M. “Resumé du cours”, *La société punitive*, op. cit., pp. 268-9.

¹⁴³ Foucault, M. “Le jeu de Michel Foucault” (1977) en: DE3, texto n° 206, p. 300. En esta entrevista Foucault propone la caracterización más detallada de lo que es un dispositivo. Se volverá sobre ello luego.

¹⁴⁴ Cfr. Foucault, M. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007. “Raspad al individuo jurídico, dicen las ciencias humanas (psicológicas, sociológicas, etc.) y encontrarán un cierto hombre; y de hecho, lo que dan como hombre es el individuo disciplinario” (p. 80).

¹⁴⁵ En la última clase de *Théories et institutions pénales*, Foucault habla del intelectual como “personaje *bifronte*” (bifrons), justamente por su posición de saber-poder en dos sentidos: como ese lugar compuesto a ocupar, construido por la sociedad capitalista y, a su vez, por la relación que en función de su saber decide tener con los poderes políticos: o “devenir funcionario” o “ponerse al servicio de las clases dominadas”. Op. cit., p.211. Tomamos prestada de aquí entonces dicha caracterización.

conducta, etc., hasta las mismas instituciones del orden social— aparecen como sus efectos compuestos. La *contramemoria* que practica la genealogía ofrece una concepción polémica de la historia de la verdad, en la cual no se trata de efectuar una nueva partición, sino de registrar y reunir en sus interferencias constantes y en su operatividad integrada los distintos niveles que *por propósitos analíticos* se separan. Este carácter doble, bifronte, no designa sólo una lógica de mutua implicación del saber y el poder, sino en la medida en que ambos deben pensarse por su parte como conjuntos de relaciones, es un carácter que impregnará su mismo modo de darse.

La verdad, el poder, el saber pueden funcionar a los fines de la opresión como en estrategias contra-hegemónicas; siendo producidos y productivos, el signo de su operar estará determinado por el tipo de dispositivo en que se coordinen: la dominación o liberación son efectos compuestos, de conjunto, realizados por la disposición estratégica de relaciones de poder y saber. La historia que puede dar cuenta de esas coordinaciones y ordenamientos, fue para Foucault iniciada precisamente en un desplazamiento efectuado por Nietzsche: “ya no ¿cuál es el camino más seguro de la Verdad? sino ¿cuál ha sido el camino temerario de la verdad?”¹⁴⁶.

Como se ha visto, en *Lecciones sobre la voluntad de saber* se trataba de recuperar desde la dimensión de esa voluntad, la cara retraída de la verdad de la que el puro deseo de conocer no podía prestar testimonio: la verdad que legisla, que instituye un orden. Pero en ningún punto de trataba de aislarla de la metafísica y ascética del conocimiento, sino precisamente de mostrar cuánto se reforzaban y fundamentaban mutuamente. En el curso *El poder psiquiátrico*, dictado en el Collège seis meses después de las conferencias sobre *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault se detiene especialmente a analizar cómo el advenimiento de cierto tipo de poder intervino en la transformación de una tecnología de la verdad hacia otra, es decir, en los modos de buscar, construir, constatar la verdad precisamente en el seno del saber científico, y no por fuera de éste.

Indagando la relación entre poder disciplinario y discurso de verdad en la práctica médica, más específicamente psiquiátrica, Foucault realiza un extenso paréntesis para analizar “dos series en la historia occidental de la verdad”: la serie de la verdad descubierta, constante, constituida, demostrada, y la serie de la verdad del orden del acontecimiento, la cual se suscita, se provoca por rituales. Si a la primera corresponde el método y la relación sujeto-objeto de conocimiento, a la segunda la estrategia y una relación de conquista, de dominación, de poder. Estas series no se encuentran en oposición, sino que la verdad demostración identificada con la práctica científica derivaría de la verdad ritual, y la verdad conocimiento no sería sino un aspecto de la verdad acontecimiento, ofreciendo así la demostración científica como cierto ritual —privilegiado, masiva e históricamente extendido— de producción de la verdad, que recubrió y colonizó la primera¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Foucault, M. “Preguntas a M. Foucault sobre la geografía” (1976), *Obras esenciales*, p. 614. [DE3, texto n° 169]

¹⁴⁷ Foucault, M. *El poder psiquiátrico*, op. cit.; pp. 268-269.

A mi entender, el paso de la tecnología de la verdad acontecimiento a la verdad demostración está ligado, por una parte, a la extensión de los procedimientos políticos de la pesquisa. La pesquisa, el informe, el testimonio múltiple, la superposición de informaciones, la circulación de saber desde el centro del poder hasta el punto de su culminación y su retorno, así como todas las instancias de verificación paralelas, constituyeron gradualmente, a lo largo de la historia, el instrumento de un poder político y económico que es el de la sociedad industrial [...] el paso de una pesquisa esencialmente de tipo fiscal en la Edad Media a la pesquisa de tipo policial sobre el comportamiento de la gente, produjo su afianzamiento¹⁴⁸.

La otra parte de la transición entre esas dos tecnologías de verdad, es la administración de la escasez de quienes pueden tener acceso a esa verdad universal, hallable en todas partes. A la extensión de una verdad presente por doquier y en todo momento, corresponde la especificación y calificación, por parte de todo el sistema social de conocimiento (universidades, sociedades científicas, centros de investigación), de ciertos individuos que pueden ser los “sujetos universales” de esa verdad¹⁴⁹; del mismo modo que la verdad acontecimiento tenía sus agentes y portadores privilegiados. Series entonces superpuestas y no excluyentes de la verdad, que se recuperan en el lugar de poder que es el discurso: allí donde ahora toma la palabra el médico, el especialista, el intelectual, se dibujan como sus dobles de sombra el oráculo, el adivino, el alquimista; de ahí que en el fondo de este análisis, según lo indica el propio Foucault en los comienzos del curso, “me pareció que podía encontrar una pista si me planteaba simplemente la pregunta nietzscheana «¿quién habla?»”¹⁵⁰. La genealogía es entonces el “reverso histórico indispensable”¹⁵¹ de la arqueología del saber; las cuales no suprimen sino que introducen en una perspectiva más amplia la historia de las ciencias. La función contrariada de la memoria multiplica las sombras y los matices tras el negro sobre blanco del discurso científico sobre lo real.

Precisamente, en la última de las ocasiones que resta por mencionar en que Nietzsche es tomado por el filósofo francés como modelo, en el curso de 1976 *Defender la sociedad*, se repasan las características de ese trabajo crítico-genealógico esbozado en *El orden del discurso*. Mientras que la crítica apunta las separaciones y jerarquizaciones que permiten constituir el saber como instancia teórica unitaria, la genealogía, por su parte, recoge los saberes marginales, sometidos, descalificados por esa instancia, que no representan el dominio de lo irracional sino el excedente, que restituye en su aparición el testimonio de una pugna. Estos saberes degradados, no son recuperados para oponerlos a los contenidos de las ciencias en nombre de un “retorno positivista a una ciencia más atenta”; son reintegrados para disputar los efectos de poder hegemónicos que

¹⁴⁸ Idem, p. 289.

¹⁴⁹ Idem, pp. 290-291.

¹⁵⁰ Idem, p. 136.

¹⁵¹ Idem, p. 274.

detenta el saber considerado científico¹⁵². La apuesta de todas las genealogías, agrega aquí Foucault, “consiste en determinar cuáles son, en sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, los diferentes dispositivos de poder que se ejercen en niveles diferentes de la sociedad, en ámbitos y extensiones variadas”¹⁵³ y el aporte que para ella realiza la “hipótesis de Nietzsche” consiste en situar en el trasfondo de la relación de poder el enfrentamiento¹⁵⁴: múltiples tensiones y contramarchas por debajo de todas las formas teleológicas del progreso científico y toda lectura unidireccional del ejercicio del poder.

En esta recapitulación de su itinerario previo, Foucault expresa de la forma más abierta y directa el nexo verdad-poder:

[...] el poder nos obliga a producir la verdad, dado que la exige y la necesita para funcionar; tenemos que decir la verdad, estamos forzados, condenados a confesar la verdad o a encontrarla. El poder no cesa de cuestionar, de cuestionarnos; no cesa de investigar, de registrar; institucionaliza la búsqueda de la verdad, la profesionaliza, la recompensa [...] y por otro lado, el que decide, al menos en parte, es el discurso verdadero; él mismo vehiculiza, propulsa efectos de poder. Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a cumplir tareas, destinados a cierta manera de vivir o a cierta forma de morir, en función de discursos verdaderos que llevan consigo efectos específicos de poder¹⁵⁵.

Se aprecia pues el resultado de todo el esfuerzo teórico por mantener la tematización de la verdad en el plano de inmanencia de las prácticas, que es materialidad exterior respecto del espacio del idealismo trascendental. La dimensión de las prácticas, no es del orden del reflejo de una actividad de la conciencia, sino la superficie primera donde tomará forma toda acción ya que allí recibe sus condiciones de efectuación. Que en los mecanismos de poder no se deje de resituar en el fondo de la conciencia una verdad que es preciso encarnar, identificarse en ella, recuperar y exponer, tanto más da cuenta no ya de la función fundadora del sujeto, sino de cómo se captura una subjetividad y se moldea en un régimen que quiere pasar por inscripto en su propia autonomía. “Ironía del dispositivo”¹⁵⁶ que carga pesadamente el sarcasmo de Foucault hacia el humanismo.

Como ya se ha adelantado, en lo sucesivo el pensamiento de Nietzsche no volverá a aparecer como tema en las indagaciones de Foucault, excepto en menciones aisladas y, fundamentalmente, en ocasión de distintas entrevistas. Lo que perdura, sin embargo, y de manera decisiva, es lo que se ha ido delineando a lo largo de esta reconstrucción, que ha permitido recuperar la recepción de Nietzsche dentro de una composición propiamente foucaultiana. Esto es: el modelo, la matriz de inteligibilidad que llegó a formular Foucault tomando los análisis del filósofo alemán como

¹⁵² Foucault, M. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 20-22.

¹⁵³ Ídem, p. 26.

¹⁵⁴ Ídem, p. 29.

¹⁵⁵ Ídem, p. 34.

¹⁵⁶ Foucault, F. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, México: Siglo XXI Editores, 1998; p. 194.

antecedente fundamental y apoyo. Testimonio diferencial de ello es que esa matriz de saber-poder para pensar la historia de la verdad, se encuentra en el seno y la génesis de la idea más esclarecida que a mediados de la década del setenta, y al cabo de sus sucesivas lecturas de Nietzsche, el filósofo francés acuñó a la vez como principio y objeto de análisis: la idea de *régimen de verdad*. A ella estará dedicado el próximo capítulo.

CAPÍTULO 2. Trabajo bifronte

*El costado que encierra
por derecha y por izquierda
un siglo de procesión*

2.1. El efecto inmanente

En una entrevista 1971, Foucault especifica la definición de lo que podría considerarse la “política general de la verdad” que toda sociedad posee y, en particular, cuáles son las características del régimen de verdad en nuestra cultura. Concentrando lo esencial de las indagaciones que desarrolla los años inmediatamente posteriores, esta idea se presenta a la vez como hipótesis metodológica y objeto de estudio, principio e instrumento de inteligibilidad cuya precisión ha de ponerse a prueba en las investigaciones futuras.

Como “régimen de verdad” se designan los mecanismos e instancias a través de los cuales una sociedad hace funcionar ciertos discursos como verdaderos: las reglas para distinguir entre los enunciados verdaderos y falsos, la sanción de unos y otros, las técnicas y procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad y el estatuto de quienes están encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero. En nuestra historia, “la economía política de la verdad” ha presentado para Foucault cinco rasgos distintivos: la centralización en el discurso científico y sus instituciones; una constante incitación económica y política; una gran difusión, uso y consumo; una producción y transmisión controlada en su mayor parte por algunos aparatos políticos, económicos, de saber – medios de comunicación, instituciones estatales, etc.; y la generación en torno a la verdad de un permanente debate ligado a luchas políticas y sociales¹⁵⁷. La verdad, que “es de este mundo y está producida aquí por múltiples imposiciones” es entonces a la vez fin y medio en la lógica del orden social donde detenta efectos específicos de poder: a partir de ella se establecen jerarquías, se introducen particiones dentro del campo social, se regulan comportamientos –desde lo legal e ilegal hasta ese referente difuso de “la moral y las buenas costumbres” al que aún apela nuestro código civil–, se valoran y se deprecian estilos de vida individuales y formas de vida colectivas, se zanja lo normal, lo deseable, hasta lo posible. Para esta analítica de la verdad, que se instituye a la vez como crítica,

El problema es cambiar el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad. No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder –lo cual sería una quimera, pues la verdad misma es poder–, sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento. La

¹⁵⁷ Foucault, M. “Entretien avec Michel Foucault” (1971), op. cit., p. 158-159.

cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma. De ahí la importancia de Nietzsche¹⁵⁸.

Resulta difícil soslayar, luego de haber atendido al enfoque filosófico y las tesis centrales que Foucault recupera de Nietzsche, cómo esa lectura desarrollada a lo largo de una década, constituye una línea mayor en la gesta de la idea de régimen de verdad. Esa recepción comporta una buena parte del espesor filosófico y de la consolidación del enfoque crítico que gravitaron en la problematización foucaultiana de la verdad; la cual es refrendada, además, como médula de sus inquietudes: “el problema que determina casi todos mis estudios es ¿cómo, en las sociedades occidentales, la producción de discursos cargados de un valor de verdad está ligada a diferentes mecanismos e instituciones de poder?”¹⁵⁹.

Hasta aquí, sin embargo, sólo se ha tratado del tramo ascendente de una curva que, en cierto modo, puede pensarse que describen las sucesivas investigaciones de Foucault. Curva que parte de la arqueología que resitúa la verdad en el juego material del discurso y su relación con las prácticas no-discursivas, que luego abre el dominio del conocimiento y la historia de las ciencias hacia la trama general de saber y poder con la guía y modelo de los análisis de Nietzsche, y que prosigue, como genealogía, aplicada a distintas esferas en las que se ensaya una “historia política de la producción de verdad”¹⁶⁰ – donde se encadenan al curso de 1976 los dos subsiguientes: *Seguridad, territorio, población* (1977-78) y *Nacimiento de la biopolítica* (1978-79). El tramo descendente puede situarse allí donde se inician una serie de indagaciones de la otra faceta del dispositivo bifronte de saber-poder, desde el curso de 1979 en el Collège *Del gobierno de los vivos*, yendo nuevamente –y aquí la curva es también histórica– a la antigüedad griega que fue objeto en el punto de partida de las *Lecciones sobre la voluntad de saber*, reescribiendo en *Subjetividad y verdad* (1980-1), *Hermenéutica del sujeto* (1981-2), *El gobierno de sí y de los otros* (1982-3) y *El coraje de la verdad* (1983-4) –las relaciones entre verdad, poder y subjetividad en torno al análisis de la *veridicción*; idea a raíz de la cual Nietzsche vuelve a ser, aunque brevemente, mencionado por Foucault.

Considerando esta figura como la simplificación esquemática que es, no se pretende presentar el trabajo de Foucault en toda su extensión como un epígono de la filosofía de Nietzsche. Lo que se intenta mostrar en este trazado –y de manera provisoria, ya que el recorrido descendente será desarrollado *in extenso* en los capítulos subsiguientes– es la progresiva elaboración, hasta su institución como eje central, de una matriz de inteligibilidad y problematización singular de absoluta relevancia al momento de dilucidar las claves y características distintivas del trabajo de Foucault. Una matriz que no es desmentida en su novedad por los indicios de que fue concebida a la luz de una recepción de Nietzsche como modelo; sino que éste contribuye a la solidez de la

¹⁵⁸ Idem, p. 160. En la traducción al español (*Obras esenciales*, p. 391) está omitida la última línea.

¹⁵⁹ Foucault, M. “Sexualité et vérité” (1977) en: DE3, texto n° 190, p. 137.

¹⁶⁰ Foucault, M. “No al sexo rey” (1977) en: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Trad. M. Morey, Madrid: Alianza, 2000; p. 148 [DE3, texto n° 200]

fundamentación teórica y metodológica del nuevo trabajo, permitiendo despejar supuestas arbitrariedades. Cuestión no menor para ideas complejas como es la de régimen de verdad y ante el tipo de críticas que se han efectuado a los planteos de Foucault.

En este sentido, la mayor deuda teórica que se ha puesto de manifiesto con respecto a Nietzsche en los análisis de Foucault, es la introducción, respecto de la verdad, de la dimensión de poder; recepción que es mucho más ceñida en el replanteo la verdad, pero que en la comprensión que habilita del poder, recibirá un tratamiento y extensión por parte del filósofo francés que llegará a constituir justamente su punto de máximo alejamiento en relación con las tesis de Nietzsche¹⁶¹. Dado que de ello nos ocuparemos en los próximos capítulos, por el momento cabe notar que desde la dimensión política de la verdad, Foucault efectúa una recuperación y nueva reflexión de la opción filosófica y la tarea diagnóstica vinculada a ella: la filosofía “puede asumir el papel de contrapoder” si deja de plantearse la cuestión del poder en términos de bien o mal y se la planteé en términos de su existencia¹⁶². Lo cual, para el pensador francés, habilita a abrir a la par de los juegos de reglas y determinaciones, las líneas de fragilidad en lo dado:

Lo que quiero hacer es operar una interpretación, una lectura de un cierta realidad, que sea tal que, de un lado, esa interpretación pueda producir efectos de verdad y que, del otro, esos efectos de verdad puedan devenir instrumentos en el seno de luchas posibles. Decir la verdad para que

¹⁶¹ El tema del poder en la relación Foucault-Nietzsche, ha tenido lecturas diversas e incluso contrapuestas. Por un lado, se señala que Foucault, siguiendo la genealogía nietzscheana, cae en la misma aporía del filósofo alemán de aislar el poder como “un sustrato no historizable” (Moro Abadía, O. “Aporías genealógicas: Nietzsche, Foucault y los límites del historicismo radical” en: *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 41. Ed. Universidad de Sevilla, 2009; pp. 239-254.) En la misma línea de vincular la genealogía con el “monismo” de la voluntad de poder, se propone, en cambio, una lectura positiva de esta dimensión en Foucault: es precisamente esta recepción la que le permite plantear la relación saber-poder como un “continuum” omnipresente en el cuerpo social que se diferencia de las lecturas tradicionales del poder (Schrift, A. *Nietzsche’s French Legacy. A genealogy of poststructuralism*, New York: Routledge, 1995; pp. 42-43). Por otro lado, se plantea la continuación foucaultiana más en términos del enfoque que Nietzsche habilita del poder que de la tematización del mismo, de modo que se puede separar lo realizado por el filósofo francés de los problemas y compromisos que tiene la voluntad de poder en el alemán. En esta clave, se subraya que la principal recepción se da en torno a la valorización de la lucha como matriz de inteligibilidad, lo que permite pensar las relaciones de poder desde el “agonismo” (Thiele, L. P. “The agony of politics: the nietzschean roots of Foucault’s thought” en: *American political science review*, Vol. 84, N° 3, September 1990; University of North Texas; pp. 907-925. y Owen, D. *Maturity and Modernity. Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*, New York: Routledge, 2005.). Otra línea sostiene que Foucault complejiza las relaciones de poder planteadas por Nietzsche en términos de dominadores/dominados hacia un pluralismo más dinámico (Sax, B. C. “Foucault, Nietzsche, history: two modes of the genealogical method”, op. cit, p. 773) e incluso que la comprensión foucaultiana del poder en Nietzsche puede iluminar aspectos oscuros de éste último, sin identificarse al detalle con sus términos (Ansell-Perason, K. “The significance of Michel Foucault’s reading of Nietzsche: power, the subject and political theory”, op. cit.). Se ha visto en la presente reconstrucción que Foucault se desplaza de la tematización de la voluntad de poder. Entendemos que la distinción entre enfoque y tematización resulta más ajustada para comprender el planteo de Foucault en relación con el de Nietzsche; de todos modos el problema del poder en las indagaciones del francés, en su singularidad, será trabajado en los próximos capítulos.

¹⁶² Foucault, M. “La filosofía analítica de la política” (1978), *Obras esenciales*, p. 788. [DE3, texto n° 232]

sea atacable. Es una realidad de luchas posibles la que quiero hacer aparecer [...] *El efecto de verdad que busco producir reside en esa manera de mostrar que lo real es polémico*¹⁶³.

La idea de que lo real es polémico, propuesta como efecto de verdad, es sin duda el corolario mayor y más potente que resulta de despejar esa matriz bifronte como clave de inteligibilidad de la genealogía del presente, y muestra hasta qué punto la analítica está enlazada con la crítica. El juego que la genealogía habilita entre constatación y fabricación, permite para Foucault “hacer aparecer lo que nos liga a nuestro tiempo”, pero de tal modo problemático, de tal modo apuntada la complejidad en asuntos bien puntuales y específicos, que no puede aparecer sino con su reborde de alteración, su factor de transformación posible: “la experiencia por la cual llegamos a volver inteligibles ciertos mecanismos y la manera en que logramos desprendernos de ellos por percibirlos de otro modo, no deben ser sino una y la misma cosa”¹⁶⁴. La radicalización de la crítica que se ha indicado en la composición entre arqueología y genealogía, no se da por totalización hacia grandes movimientos omnicomprensivos, sino por especificación hacia las operaciones y funcionamientos concretos de racionalidades, a partir de los elementos que las sustentan, como la producción misma de verdad.

Es allí donde la lectura de Nietzsche ha sido para mí tan importante: no es suficiente hacer una historia de la racionalidad, sino la historia misma de la verdad [...] lo que me ha parecido asombroso en Nietzsche, es que para él una racionalidad –la de una ciencia, una práctica, un discurso– no se miden por la verdad que esa ciencia, ese discurso, esa práctica pueden producir. La verdad forma parte ella misma de la historia del discurso y es como un efecto interno a un discurso o a una práctica¹⁶⁵.

Por ello, agrega Foucault, se trata siempre de la relación entre “experiencia límite e historia de la verdad”; lo que no cuajó en esa verdad, es de la dimensión de los mundos posibles que son la sombra del límite, no en el sentido de la utopía, sino precisamente de la experimentación, del ensayo que discute los límites de lo real al presentarlo como instituido, pero no por ello fácil de modificar: “no querer pensar en términos de bien y mal es no querer pensar en los términos actuales de este bien, de aquel mal. Es eso”¹⁶⁶.

La matriz binaria de saber-poder, como clave de una lectura polémica de lo real, es lo que pervive en el trabajo subsiguiente de Foucault en dos modalidades fundamentales. De una parte, en una nueva vuelta de la crítica que toma la entrada por el lado del poder así como antes lo hizo por el lado del saber, es decir, como inquietud política y dirigida directamente hacia la dimensión de poder

¹⁶³ Foucault, M. “Precisiones sobre el poder. Respuesta a algunas críticas” (1978) en: *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Trad. H. Pons, Ed. E. Castro, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2012; p. 122. [DE3, texto n° 238]. La cursiva es nuestra.

¹⁶⁴ Foucault, M. “Entretien avec Michel Foucault” (1978) en: DE4, texto n° 281, p. 46.

¹⁶⁵ Ídem, p. 54.

¹⁶⁶ Foucault, M. “Radioscopie de Michel Foucault” (1975) en: DE2, texto n° 161, p. 788-789.

que quedó planteada cuando se ingresó al dominio de la voluntad de saber por vía de una interrogación en torno al conocimiento. Por otra parte, en la idea misma de verdad, de régimen de verdad, que en adelante podrá mostrar su otra faz complementaria, simultánea a la ya expuesta: hasta aquí se ha estudiado en el seno de una analítica del orden, de los dispositivos de saber-poder de la sociedad; ahora se tratará de la analítica de lo que pueden y hacen de sí mismos los individuos respecto de esos mecanismos e imposiciones, la introyección o la resistencia a esas sujeciones, a las identificaciones coactivas que se producen y reproducen como efecto fundamental. Esto es, el régimen de verdad comprende tanto las operaciones y estrategias para objetivar y configurar subjetividades, como las prácticas que los individuos efectúan sobre sí mismos en relación con ellas (en colaboración u oposición) para auto-constituirse como sujetos; dos caras que no se excluyen mutuamente sino que funcionan entretejidas. La crítica, sino no ha de perder su función para la experiencia concreta, debe poder pensarlas en conjunto.

Dichas modalidades pueden encontrarse explicitadas en dos análisis que Foucault desarrolla a finales de la década del setenta: la primera, en la conferencia “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*” pronunciada en mayo de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía, y la segunda en el contexto del curso de 1979-1980 en el Collège de France *Del gobierno de los vivos*.

En la alocución de 1978 Foucault propone recuperar la dimensión estratégica de la genealogía; esa que desde el conocimiento se clarificaba en su carácter perspectivista, y ahora se reencuentra propiamente como posición de poder. Entre la variedad de caminos que pueden tomarse para hacer la historia de la actitud crítica, se enmarca dentro de ese problema fundamental que acució a la modernidad, una vez planteada la interrogación por los alcances y límites del conocimiento, que es precisamente el del vínculo entre racionalidad y poder, o entre racionalización y dominación. Del decurso que ha tenido esta cuestión desde los análisis de Max Weber hasta la Escuela de Frankfurt en Alemania, y la recepción francesa de que ha sido objeto por parte de los historiadores de la ciencia, es posible para Foucault circunscribir una línea que no se apoya en la pregunta por la legitimidad del conocimiento y sus usos espurios, sino que parte de un cuestionamiento de los ejercicios de poder. Cuestionamiento que adquiere su fuerza de una resolución que ha sido concomitante a, “compañera y adversaria” de la gestación, desarrollo y extensión de los poderes refrendados en la racionalización: la determinación a no ser gobernados de cierta forma.

...yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica

tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad¹⁶⁷.

En esta reversión por la cual se llama crítica lo que para Kant estaba condensado en la *Aufklärung*, esto es, el coraje de servirse del propio entendimiento para no aceptar como verdad algo por el sólo hecho de que está establecido por una autoridad –aunque en el filósofo alemán la autonomía no va necesariamente en contra, sino que puede fundar el obedecer–, lo decisivo se cifra en la constitución de una “práctica histórico-filosófica”. Ni filosofía de la historia ni historia de la filosofía, ensaya como hilo conductor de sus análisis las relaciones entre el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción ligados a él; los vínculos entre sujeto y verdad en el seno de conexiones entre contenidos de conocimiento y formas de ejercicio del poder. En este sentido es que la matriz saber-poder demuestra su rendimiento:

...nunca debe considerarse que existe *un* saber o *un* poder, peor aún, *el* saber o *el* poder, que serían en sí mismos operantes. Saber, poder, no son más que una rejilla de análisis [...] se trata más bien de describir un nexo que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, sea el sistema de la enfermedad mental, el de la penalidad, la delincuencia, la sexualidad, etc. [...] Extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia, son dos operaciones correlativas¹⁶⁸.

Más allá de la lectura de la *Aufklärung*, de gran importancia para Foucault y sobre la que se volverá más adelante, lo que importa por el momento retener es el modo en que se completa y complejiza el trabajo crítico, en la medida en que la matriz supone recorrer por igual los dos ejes que la componen, sin obviar sus elementos distintivos en aras de su articulación. La distinción analítica que separa provisoriamente las líneas de la trama, permite penetrar al detalle en las instancias que se encuentran comprendidas en esos funcionamientos y, de modo aún más significativo, en los pequeños compromisos, casi desapercibidos, que paso a paso necesitan. Precisamente en ello va a detenerse el filósofo francés en *Del gobierno de los vivos*, para intentar recobrar dentro del estudio de la política de la verdad el extremo más íntimo e inmediato del lazo entre sujeto y verdad, la fase primera y elemental de esa obligación.

Se trata de un curso sumamente rico en precisiones metodológicas, y su tardía publicación (fines de 2012 por Seuil/Gallimard) tanto como su situación de eslabón faltante entre los estudios del setenta y el ochenta, lo convierte en objeto de especial interés. Dado que será estudiado luego, sólo se enfocará cómo en relación a la conferencia de 1978, Foucault da aquí un paso adelante por especificación.

¹⁶⁷ Foucault, M. “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*” (1978) Exposición ante la Sociedad Francesa de Filosofía, publicada en: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, año 84, N° 2, abril-junio 1990, pp. 35-63; traducción en: *Δαίμων*, Revista de Filosofía, N° 11, 1995, pp. 5-25; p. 8.

¹⁶⁸ Idem, p. 14-15. Las cursivas son del original.

Se propone en estas lecciones hacer un desplazamiento de la noción saber-poder hacia la de “gobierno por la verdad”, lo cual no se trata de una sustitución sino de “dar un contenido positivo y diferenciado a esos dos términos de saber y de poder”¹⁶⁹. A ese contenido positivo se accede por la misma inversión de la pregunta que Foucault planteaba en la conferencia: qué es lo que la puesta en cuestión del poder revela del sujeto del conocimiento y el lazo con la verdad. Mas ahora se especifica el punto de anclaje de esa vinculación: “¿cómo es que en una sociedad como la nuestra el poder no puede ejercerse sin que la verdad se haya manifestado y *manifestado en la forma de la subjetividad?*”¹⁷⁰. Vale decir, la manifestación de la verdad exigida por el poder está nada más y nada menos que operada desde un sujeto, es subjetivamente refrendada, y el poder, por tanto, hace uso y opera con esa ligadura primaria, la cual va prácticamente de suyo, como una obligación implícita (histórica y culturalmente) admitida e incuestionada. A lo que intenta hacer referencia Foucault con este giro, es al hecho de que

Bajo todos los razonamientos rigurosos, bajo todos los reconocimientos de evidencia hay siempre y hace falta suponer una afirmación que no es del orden lógico de la constatación o la deducción, que no es exactamente del orden de lo verdadero y lo falso, que es más bien una suerte de compromiso, de profesión que consiste en decir: si es verdadero *entonces* me inclino, me ligo a ello. Ese *entonces* no es lógico, no reposa sobre ninguna evidencia, no es unívoco [...] El «tú debes» interno a la verdad, inmanente a la manifestación de la verdad, es un problema que la ciencia en sí misma no puede justificar y retomar por su cuenta. Ese «tú debes» es un problema, un problema histórico cultural que es, creo, fundamental¹⁷¹.

Se trata de la interrogación más incisiva que el filósofo francés ha formulado sobre la verdad, la que apunta directamente a su raíz: por detrás de todas las reglamentaciones y convenciones, de los métodos y estrategias, se cuenta ya siempre con el poder de aceptación que detenta la verdad; se la busca, se la produce, se la recompensa de acuerdo con el supuesto de que no hay indiferencia posible frente a la verdad. Dilucidación difícil y cargada de riesgos y problemas, cuyo análisis debe postergarse por el momento. Provisoriamente se puede evidenciar que a partir de este refinamiento de la perspectiva, que desliza el problema desde los dispositivos de saber-poder que operan a nivel del orden social hacia la cara interna y pormenorizada del vínculo entre poder y verdad, Foucault precisará revisar la idea de régimen de verdad. Al radicar la cuestión ya no en las coacciones externas sino en la adhesión que subjetivamente se le presta a la verdad, emerge una nueva acepción para dar cuenta de la misma:

un régimen de verdad es entonces eso que constriñe a los individuos a ciertos actos de verdad, lo que define, determina, la forma de esos actos y que establece para ellos condiciones y efectos

¹⁶⁹ Foucault, M. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*, Trad. H. Pons, Buenos Aires: FCE, 2014; p. 30.

¹⁷⁰ Ídem, p. 96. La cursiva es nuestra.

¹⁷¹ Ídem, p. 119. La cursiva es del original.

específicos. Si quieren, un régimen de verdad es aquello que determina las obligaciones de los individuos en cuanto a los procedimientos de manifestación de lo verdadero¹⁷².

La idea de régimen de verdad vale entonces tanto para el estudio del complejo del sistema social como lo indicaba su primera definición de 1971, como también en tanto operador analítico dentro de cada dominio específico –la ciencia, la justicia, la moral, la religión– en lo que respecta a las exigencias que establece para los individuos. Esos regímenes de verdad suponen siempre la articulación entre lo político y lo epistemológico, y como pertenecientes a una misma cultura, pueden encontrarse esquemas de prácticas como recursos en común –tal será el caso, paradigmático para el filósofo francés, de la confesión. El “tú debes” de la verdad es algo, por ende, que sólo puede analizarse en términos de régimen; sea en su acepción macro –siempre en términos de composición de tramas de relaciones y no como estructura totalizante– y micro –en todos los casos referido a constituciones y nunca a esencias de lo humano o la naturaleza de la cosas.

La rejilla de inteligibilidad doble de saber-poder, comprende entonces por dos caras: su cara externa que corresponde a la política de la verdad del orden social, institucional, económico, político (primera definición) y su cara interna donde se accede a las relaciones específicas en el interior de esos dominios, la fase más inmediata del vínculo verdad-subjetividad (segunda definición).

Se habrá podido intuir hasta qué punto este último paso es decisivo. La matriz bifronte se convierte en clave de un movimiento mayor, cardinal para la comprensión del pensamiento de Foucault: el que puede componer, en torno al régimen de verdad, la analítica crítica del orden desarrollada a lo largo de la década del setenta, con el enfoque pormenorizado de las relaciones entre subjetividad y verdad que es el corazón de las últimas indagaciones de los años ochenta. Entre todas las dimensiones en que se puede estudiar el rendimiento de esta inteligibilidad, sin duda ésta constituye su máxima concreción: el permitir pensar en conjunto y en toda su complejidad la analítica crítica, histórico-filosófica que propone el vasto trabajo de Foucault. Y de manera distintiva para el presente estudio, el proporcionar una clave de acceso para la interpretación y comprensión de sus últimas problematizaciones¹⁷³.

En esta línea, se percibe que el curso *Del gobierno de los vivos* de 1979 puede proponerse como bisagra entre el tramo ascendente y descendente de esa curva que se sugirió antes como describiendo el pensamiento de Foucault. Pero también lo es el tema de la *Aufklärung* que asoma en la conferencia de 1978, y que puede entenderse como gozne de otro arco superpuesto o incluido en la anterior: el de la crítica. En efecto, en la reconstrucción de la recepción que Foucault efectúa

¹⁷² Ídem, p. 115.

¹⁷³ Se ha propuesto, incluso, que la interacción entre las problematizaciones foucaultianas (arqueología-genealogía-ética) puede ser “clarificada como una de las tantas dimensiones nietzscheanas” de ese pensamiento, en tanto Nietzsche habría sido precursor en borrar y rechazar las fronteras y categorías divisorias tradicionales de la filosofía en pos de mostrar composiciones y superposiciones entre las dimensiones epistemológicas, políticas, morales. Cfr. Schrift, A. *Nietzsche's French Legacy. A genealogy of poststructuralism*, op. cit.; pp. 38-39.

de Nietzsche que condujo hasta aquí, puede repararse en las sucesivas instancias en que se dejó oír ese otro diálogo, como en murmullo, de Foucault con Kant.

2.2. Imposibilidad *a-priori*

Kant ha sido una referencia filosófica fundamental a lo largo del trabajo de Foucault comparable a la de Nietzsche, e incluso, ha recibido por parte de los estudios críticos una atención semejante en cuanto a la elucidación de su carácter y alcances en el pensamiento foucaultiano. Una importante discusión exegética que ha perdurado en los últimos veinte años, la colocó en el centro de la escena, y dado que a razón de ella se distinguieron dos grandes líneas de lectura que suponen comprensiones globales muy diferentes del trabajo del filósofo francés y, por tanto, de varios motivos que se han seguido en este desarrollo, se atenderá sumariamente a ella¹⁷⁴.

En un libro publicado en 1998, *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal* (traducido al inglés como *Foucault's Critical Project* en 2002), Béatrice Han propone una interpretación del conjunto del itinerario foucaultiano como un intento de “renovación del tema trascendental” apoyado sobre la idea del *a-priori* histórico. Esta idea, de la cual la autora reconoce sucesivas reformulaciones que no llegaron a ser satisfactorias, inscribe entonces a Foucault en la línea de proyectos como los de Kant y Husserl, siendo que en ella radicaría “la ambición filosófica fundamental” del primero, pero separándolo, no obstante, de los segundos, por carecer de una fundamentación teórica equiparable¹⁷⁵.

Otorgando relevancia decisiva a la lectura que el filósofo francés realiza de Kant en su primer período de trabajo como quien abrió el espacio del discurso filosófico moderno pero, a la vez, lo encerró dentro de sus límites por la confusión antropológica de lo empírico y lo *a-priori*, Han entiende que el proyecto de la arqueología se inscribe por entero en la línea kantiana. Este sería un ensayo de repensar la relación de lo empírico y lo trascendental sin recaer en la ilusión

¹⁷⁴ Como es sabido, en torno a la lectura de Kant y los temas de la Ilustración, modernidad, racionalidad, adquirió considerable resonancia lo que se dio en llamar “el debate Foucault-Habermas”. Más allá de algunas menciones al pasar de Foucault donde diferencia su punto de vista al habermasiano, y que para sus últimos escritos concernientes a la *Aufklärung* de 1984 ya conocía varios de los puntos que serían desarrollados *in extenso* en *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), porque el alemán los había expuesto en una serie de conferencias en el Collège de France en Marzo de 1983, no carece de razón D. Eribon cuando señala que la confrontación fue más “fabricada por el contexto intelectual norteamericano” que efectivamente dada entre los pensadores (*Michel Foucault y sus contemporáneos*, op. cit., p. 291). De hecho, se preveía un encuentro entre ambos en torno a esta temática para Noviembre de 1984 y Foucault muere en Junio. El artículo “Taking aim at the heart of the present” de Habermas, que también es utilizado como material de este debate, es asimismo posterior a la muerte del francés. Por todo lo cual, y dado que se trata de una discusión externa entre las posturas filosóficas de ambos, no nos detendremos en ella. Mucho se ha escrito sobre el tema; entre ello, el artículo de H. Dreyfus y P. Rabinow “What is Maturity? Habermas and Foucault on «What is Enlightenment?»” (en Couzens Hoy, D. (Ed.), *Foucault, a critical reader*, op. cit., pp. 109-121) y la compilación de trabajos editada y con una buena introducción de S. Ashenden y D. Owen, *Foucault contra Habermas* (London: Sage Publications, 1999), reportan con claridad los puntos salientes.

¹⁷⁵ Han, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998; pp. 13-14.

antropológica y desde una perspectiva histórica; ensayo que sería además hilo conductor de toda la obra de Foucault. La clave de esta lectura radica en sostener, “a pesar de las apariencias”, un profundo parentesco entre la arqueología y la fenomenología, en tanto intentan solucionar un mismo problema –dar una nueva versión de lo trascendental– desde métodos similares –la descripción–; pero la primera tiene problemas teóricos y metodológicos que la desvían de su objetivo. El paso de Foucault a la genealogía, a pesar que la autora lo elogia en su potencia, seguiría sujeto al “movimiento pendular de la tensión entre lo histórico y lo trascendental”, que ya en el estatuto de las reglas de formación de los enunciados que descubrió la arqueología, tampoco se había podido resolver. La matriz saber-poder funciona como un “cuasi-trascendental” y la idea de régimen de verdad, “segunda transposición más política”¹⁷⁶ del *a-priori* histórico, infunde una ambivalencia a la idea de verdad por la cual se presenta a veces como constituyente y a veces como constituida¹⁷⁷. El último intento de subsanar esta oscilación, se plantearía en las últimas indagaciones del pensador francés que situarían el problema de las condiciones de constitución de la experiencia, en términos reflexivos y en relación con la verdad, en el interior de la subjetividad.

Con este intento, sin embargo, Han indica que Foucault termina aproximándose, de un modo “anti-genealógico” al problema del sujeto trascendental y su autonomía, e incurriría incluso en el mismo error que atribuyó a Husserl y Kant: el dar un valor trascendental a contenidos empíricos¹⁷⁸. Esta exégesis general del trabajo foucaultiano como un proyecto fallido de renovar lo trascendental, no desestima no obstante su “efectividad” en otras contribuciones a la historia y la filosofía; e identifica una alternativa viable para asir justamente esa ontología que falta y que es razón de los constantes desaciertos. A saber: considerar la ontología heideggeriana como “lo *impensado* de la obra de Foucault”, no en tanto no pensado, sino trabajando en ella subterráneamente sin que se pueda formular con claridad, la cual proporciona un “fundamento mucho más coherente para el análisis de la problematización, la subjetivación y la ontología histórica de nosotros mismos”¹⁷⁹.

Dicha interpretación, de la cual muchos puntos habían sido señalados con anterioridad –Han se apoya en observaciones planteadas por H. Dreyfus y P. Rabinow en su canónico estudio; y en términos más específicos, puede pensarse en trabajos como el de A. Cutrofello¹⁸⁰–, pero nunca de

¹⁷⁶ Idem, p. 21.

¹⁷⁷ Idem, pp. 154-6.

¹⁷⁸ Idem, p.193.

¹⁷⁹ Idem, pp. 67- 73 y pp. 203-5.

¹⁸⁰ Cutrofello, A. *Discipline and Critique. Kant, post-estructuralism, and the problem of resistance*, Albany: SUNY Press, 1994. Centrado en la cuestión ética, el autor considera menos que hay un intento de repensar lo trascendental en Foucault, que una dificultad del filósofo en esquivar ese dominio, recayendo en el repertorio kantiano del tema del sujeto– como lo señalan también J. Habermas (*El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1993) y N. Fraser (*Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989). La tesis central del autor es, por un lado, que Foucault intenta formular un modelo no jurídico de la crítica kantiana y, por otro, que existe en Kant una “disciplina de la resistencia” que podría fundamentar el tipo de ética que interesa a Foucault pero que nunca elaboró fehacientemente.

manera tan sistemática y como hipótesis abarcativa del trayecto de Foucault, fue continuada por varios comentaristas que reivindican una fuerte herencia kantiana en el trabajo de este precisamente a través de su vínculo con la fenomenología¹⁸¹. Las primeras respuestas al estudio de Han, por otra parte, se encuentran planteadas en dos reseñas críticas a su publicación en versión inglesa, las de G. Gutting (a la cual la autora responde) y E. McGushin¹⁸². En cuanto a una discusión más detallada de sus tesis, se destaca un artículo de C. Koopman de 2010 que enfoca precisamente las dos líneas divergentes que se abrieron en torno a la relación Foucault-Kant (que fue contestado por K. Thompson y C. McQuillan) y un reciente libro del mismo autor centrado en el tema¹⁸³.

Lo que resulta interesante recuperar en las objeciones que se plantean a la interpretación de B. Han y sus seguidores, más allá de las contrastaciones punto por punto que el carácter abiertamente polémico de la hipótesis vuelve flagrantes casi con immediatez —esto es, la sucesiva afirmación de cuestiones que Foucault ha recusado explícitamente, como una formulación de lo trascendental, la filiación con la fenomenología, una metafísica del poder, un retorno a la filosofía del sujeto—, no es tanto la plausibilidad de dicha conjetura exegética, sino la interrogación de fondo que pone en cuestión. Al escoger una línea rectora para atravesar un pensamiento complejo lleno de matices, es claro que es posible efectuar una selección de elementos en detrimento de otros que la convaliden; de hecho la autora logra una notable coherencia en su desarrollo. Pero el problema va más allá, o más acá, de si Foucault tuvo tales objetivos o sólo fueron figurados exegéticamente y si los problemas y fallas que se le atribuyen no dependen entonces de la óptica con que se lo lee; que es básicamente lo que señalan las réplicas a Han. Cabe preguntarse si no se trata de un dilema teórico anterior, que opera implícitamente y como trasfondo, a saber: la posibilidad de concebir una tarea crítica que prescinda de la dimensión trascendental, una analítica histórica que no se ensaye en relación con una propuesta normativa como contracara imprescindible. En definitiva, la viabilidad de una problematización de la relaciones entre verdad, poder y subjetividad que se desarrolle por entero en el plano de la inmanencia práctica y que pueda presentar sus credenciales en ese mismo plano.

¹⁸¹ Thompson, K. "Forms of resistance: Foucault on tactical reversal and self-formation" en: *Continental Philosophy Review* 36, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2003; pp. 113–138, y fundamentalmente "Historicity and Transcendentality: Foucault, Cavaillès, and the phenomenology of the concept" en: *History and Theory* 47, February 2008, Wesleyan University; pp. 1-18. Oksala, J. *Foucault on freedom*, Cambridge University Press, 2005; Hengehold, L. *The body problematic. Political imagination in Kant and Foucault*, Pennsylvania University Press, 2007.

¹⁸² Gutting, G. "Review of *Foucault's Critical Project*" en: *Notre Dame Philosophical Reviews*, May 2003, ISSN: 1538 – 1617, enlace: <http://ndpr.nd.edu/news/23402/?id=1262>; McGushin, E. "*Foucault's Critical Project* book review" en: *Continental Philosophy Review* 37, 2004, pp.505–510.

¹⁸³ Koopman, C. "Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: two Kantian lineages"; Thompson, K. "Response to C. Koopman's Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: two Kantian lineages" en: *Foucault Studies*, No. 8, February 2010, ISSN: 1832-5203, pp. 100-121, pp. 122-128 respectivamente. La otra respuesta se encuentran en el siguiente número (No. 9, September 2010) de la misma revista: McQuillan, C. "Transcendental Philosophy and Critical Philosophy in Kant and Foucault: Response to Colin Koopman", pp. 145-155. Del libro de C. Koopman: *Genealogy as critique. Foucault and the problems of Modernity*, Indiana University Press, 2013.

Que en la lectura de Han la arqueología se exponga en su línea mayor totalmente desvinculada del diagnóstico del presente que la conduce; que la genealogía se torne casi indistinguible de una filosofía de la historia y en ella la matriz saber-poder se piense como un cuasi-trascendental; que la reflexión y la libertad tengan que reconducirse necesariamente a una concepción idealista de la autonomía; todo ello, y si se quiere, a través de remitirlo en línea directa a Kant pasando por la fenomenología de Merleau-Ponty, Heidegger, Husserl, podría pensarse si no gravita, en última instancia, en un desacuerdo primordial acerca de las necesidades y límites de un discurso filosófico, y más precisamente, de una crítica que interroga las prerrogativas de la filosofía. Es decir, si no se trata, volviendo a hacer jugar la distinción que minimiza esta interpretación, de la divergencia entre un modo de pensar la filosofía desde sus condiciones de posibilidad en sentido kantiano, y otro desde sus condiciones de existencia, de su *a-priori* histórico concreto en sentido foucaultiano.

En el periodo de la arqueología son numerosas las ocasiones en que Foucault presenta a Nietzsche en contrapunto con Kant, lo cual a fines de la década del setenta, se transforma en cambio en una confluencia en la tarea de diagnóstico del presente, de ese “periodismo” filosófico ansioso por estar a la altura de su tiempo; tarea en la que la mención a Kant aparece exactamente en los mismos términos en que en el primer período se colocaba el nombre de Nietzsche¹⁸⁴. Kant fue sin duda para Foucault quien representó el punto máximo de esa tensión para la modernidad, formulándola con una lucidez cuyo resplandor encegueció por bastante tiempo a la posteridad. Pero fue Nietzsche quien hizo otro tanto para el pensamiento contemporáneo: renovó la tarea de la crítica al indicar la necesidad de enterrar de una vez sus pesos muertos para poder disponerla ante el desafío de una actualidad para el cual no tenía armas, ante la cual en el mismo momento y movimiento de intentar comprenderla y asirla en su complejidad, debía forjarse las herramientas para ello.

En la presentación de la edición francesa de *Introducción a la Antropología en sentido pragmático de Kant*, tesis complementaria de Foucault a *Historia de la locura* y que fue publicada recién en 2007, los editores señalan que a partir de 1952 el filósofo francés relee a Kant a través de Nietzsche, y a partir de 1953 a Kant y Nietzsche a través de Heidegger¹⁸⁵. Adelantando lo que desarrollaría en

¹⁸⁴ En “Pour une morale de l'inconfort”, texto de 1979, Foucault presente el cuestionamiento en torno a la Ilustración efectuado por Kant como interrogación que se encuentra en la intersección de la historia de la filosofía y el periodismo, en tanto intenta penetrar en lo que pasa en la actualidad (DE3, texto n° 266, p. 783). Como se ha visto al comienzo del capítulo anterior, Foucault presentaba a Nietzsche como el “filósofo periodista” en la tarea de diagnóstico a la que debía abocarse la filosofía.

¹⁸⁵ Defert, D, Ewald, F.; Gros, F. “Presentación a la edición francesa” en: Foucault, M. *Una lectura de Kant. Introducción a la «Antropología en sentido pragmático» de Kant*, Buenos Aires: S. XXI Editores, 2009; p. 34-35. Un reciente artículo analiza esta afirmación confirmándola a partir de una serie de datos históricos, abocándose luego a mostrar cómo Foucault termina elaborando una lectura de Kant alternativa a la propuesta por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* (1929): McQuillan, J.C, “Beyond the Analytic of Finitude: Kant, Heidegger, Foucault” en: *Foucault Studies*, No. 21, pp. 184-199, June 2016. En cuanto a la relación Foucault-Heidegger, se trata de un vínculo de recepción y distanciamiento del cual Foucault no da demasiadas precisiones y la mayoría de las veces se lee entre líneas.

Las palabras y las cosas, en las páginas finales de este escrito se cristaliza a la vez el contrapunto y la suerte de relevo anteriormente mencionados:

Los valores insidiosos de la pregunta *Was ist der Mensch?* son responsables de ese campo homogéneo, desestructurado, indefinidamente reversible en que el hombre da su verdad como alma de la verdad [...] Que circulen indiferenciadamente en todas las ciencias humanas y en la filosofía, no funda un derecho a pensar como de una sola pieza a ésta y aquellas, sino que únicamente señala la incapacidad en la que nos hallamos de ejercer contra esta ilusión antropológica una verdadera *crítica*. Y sin embargo hemos recibido el modelo de esta crítica hace más de medio siglo. La empresa nietzscheana podría ser entendida como el punto de cesación dado por fin a la proliferación de la interrogación sobre el hombre¹⁸⁶.

No obstante, más adelante, cuando Foucault extendió en sus análisis conjuntamente ese diagnóstico y los materiales aportados, entre otros, por el modelo nietzscheano; cuando introdujo su propio trabajo en la reactivación de la tarea crítica, no tardó demasiado en volver a percibir en sus movimientos la inmensa sombra de Kant. El espesor del discurso filosófico de la *Aufklärung* volvió a descubrirse, en el corazón del proyecto crítico, como un *ethos*, una actitud, una práctica orientada hacia “los límites actuales de lo necesario”¹⁸⁷, como ya la había ensayado también Nietzsche. Kant vuelve a ser leído por Foucault, casi treinta años más tarde, como se lee a quienes abrieron un espacio donde reiniciar el pensamiento: con la generosa atención de la debida desobediencia crítica.

De aquí se explica el desvío por la relación entre Foucault y Kant en el punto de llegada de la reconstrucción sobre la recepción de Nietzsche. No se trata de si es posible o no trazar una vinculación con Kant, lo cual es en parte innegable porque el mismo pensador francés la establece. En todo caso, se trata de cuánto se pretende inscribir su pensamiento en los mismos problemas y en el mismo sentido que el filósofo de Königsberg, y no en el modo en que lo propone, por ejemplo Deleuze, cuando describe “una especie de neokantismo característico de Foucault”¹⁸⁸, sino en torno a cuestiones caras como lo son el tema de lo trascendental y la filosofía del sujeto. Tampoco es cuestión, dada la centralidad del contrapunto entre Kant y Nietzsche sobre todo en el período arqueológico, de decidirse por uno de los lados de la oposición e intentar hacer valer una filiación por sobre otra. Precisamente, lo que resulta significativo al recorrer esta discusión, es encontrar que en todas las lecturas –tanto en la línea de Han como en la enfrentada– al enfocar la relación entre Kant y Foucault, no pueden prescindir pasar por Nietzsche. Sin duda de acuerdo a las posturas y propósitos exegéticos, se hace mayor o menor énfasis en el lugar que debe concederse a éste último, pero es notable cómo aún en estudios como el de M. Djaballah, que pretende una

¹⁸⁶ Idem, p. 130-1. La cursiva es del original.

¹⁸⁷ Foucault, M. “¿Qué es la Ilustración?” (1984), *Obras esenciales*, p. 984. [DE4, texto n° 339].

¹⁸⁸ Deleuze, G. *Foucault*, op. cit., p. 87.

consideración pormenorizada y descriptiva del vínculo entre Kant y Foucault sin tomar como eje preferencial la cuestión de la Ilustración, Nietzsche aparece igualmente como referencia obligada¹⁸⁹.

A pesar de que es claro que el recorrido realizado hasta aquí se encuentra en afinidad con la óptica que discute la interpretación perfilada por Han, fundamentalmente con análisis como los de C. Koopman que muestran lo que Foucault desarrolló con Kant y Nietzsche, pero a la vez, más allá de ellos¹⁹⁰, en ningún momento se ha hecho valer que Foucault es simplemente nietzscheano –a pesar, incluso, que así llegó él mismo a reconocerse¹⁹¹– sino que se ha tratado de reconstruir las modalidades de esta recepción. Llegados aquí consideramos que se presenta una vez más la ocasión para mostrar hasta qué punto la lectura que el filósofo francés efectúa de Nietzsche, ahora junto a la de Kant, asume la forma de una composición a la que se puede atender como planteada justamente por el mismo Foucault. En efecto, allí donde los comentaristas optan (o no) por terciar la relación entre Kant y Foucault con Nietzsche, Foucault mismo tercia su relación con Kant y Nietzsche a través de la inclusión de otra figura: G. Canguilhem.

2.3. La invención de la impaciencia

Se trata del texto *La vida: la experiencia y la ciencia*, últimos papeles que Foucault entrega a la imprenta antes de su muerte, para ser incluidos en el número de *Revue de métaphysique et de morale* consagrado a G. Canguilhem (enero-marzo, 1985). Este es una versión modificada de la introducción que elaboró para la traducción al inglés de *Lo normal y lo patológico*, publicada en 1978¹⁹²; mismo año en que se ha visto que dictó la conferencia sobre crítica y *Aufklärung*.

Más que una exégesis de la obra, el artículo presenta la reconstrucción de un escenario y una disposición del lugar de Canguilhem, es decir, una exégesis de otro orden. Para ello, comienza sugiriendo, por debajo de las oposiciones manifiestas que introdujo el mayo francés, una línea

¹⁸⁹ Djaballah, M. *Kant, Foucault and forms of experience*, New York: Routledge, 2008. Este autor no incluye a Nietzsche sólo para terciar la relación entre Foucault y Kant, sino que analiza los tres en paralelo.

¹⁹⁰ Koopman, C., *Genealogy as critique. Foucault and the problems of Modernity*, op. cit. El autor distingue como testimonio del trabajo foucaultiano con Kant y Nietzsche pero más allá de ellos, la concepción de la “arqueología-plus-genealogía” que abre un campo y un tipo de indagaciones propiamente elucidadas por el francés.

¹⁹¹ En uno de las últimas entrevistas a Foucault, realizada en Mayo de 1984, declara: “soy simplemente nietzscheano y ensayo, en la medida de lo posible y sobre ciertos puntos, ver con la ayuda de textos de Nietzsche – pero también con tesis anti-nietzscheanas (¡que son asimismo nietzscheanas!)– lo que puede hacerse en tal o cual dominio. No busco otra cosa, pero eso, lo busco bien” (“El retorno de la moral”, *Obras esenciales*, p. 1023 [DE4, texto n° 354]). Interesante notar que M. Blanchot en “Du côté de Nietzsche” señala algo similar en K. Jaspers: “Jaspers lo ha mostrado, como nadie antes que él [...] Toda afirmación de Nietzsche o sobre Nietzsche debe ser puesta en relación con la afirmación contraria. Las nociones que emplea están minadas por los peores equívocos [...] El atributo fundamental de la verdad de Nietzsche, es que no puede ser sino malentendida, objeto de una incompreensión sin fin” en: *La part du feu*, Paris: Gallimard, 1949; p. 280.

¹⁹² Ambas versiones se encuentran publicadas en DE3, texto n° 219 y DE4, texto n° 361 y traducidas al español en *El poder, una bestia magnífica*, como “Introducción” y “La vida: la experiencia y la ciencia” respectivamente. Aunque presentan algunas diferencias, no resultan significativas para el presente desarrollo; tomaremos la segunda versión por ser la definitiva.

divisoria que las atraviesa tanto más silenciosa cuanto decisivamente, y que tiene que ver precisamente con la recepción de la fenomenología en Francia – razón por la cual este texto, y este punto en particular, es uno de los motivos que aparece en la discusión Gutting-Han y luego en la de Koopman-Thompson¹⁹³. Foucault sitúa el pensamiento de Canguilhem, junto al de Cavaillès, Bachelard y Koyré, del lado de una “filosofía del saber, la racionalidad y el concepto”, opuesta a una “filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto” en la cual se collocaban Sartre y Merleau-Ponty. En estas “dos tramas profundamente heterogéneas”, de una parte se volvió sobre los problemas que fundaban las reflexiones de Husserl, mientras que en la otra, se buscó radicalizar sus planteos hacia una teoría del sujeto¹⁹⁴. Preguntándose en qué medida el tipo de reflexión avanzada por los historiadores de la ciencia puede encontrarse profundamente ligada al presente, la respuesta es que heredaron y prosiguieron ese cuestionamiento fundamental de la racionalidad, su historia y su presente planteado por Kant en la cuestión de la *Aufklärung*. De este modo, se puede emparentar, aunque tuvieron decursos diferentes, el trabajo de estos historiadores con lo realizado por la Escuela de Frankfurt (como punto de llegada de un itinerario que pasa por Marx, Nietzsche y Weber); de alguna forma como linajes paralelos que, como dice en la conferencia del mismo año, habiendo tenido su “quiasma”, vuelven a encontrarse y confluir en torno al problema de la relación entre racionalización y ejercicios de poder¹⁹⁵.

Tal es el escenario sobre cuyo trasfondo se asentará específicamente el método y las ideas centrales de Canguilhem. La puntualidad, el carácter terminante de las referencias establecidas y su alcance, apartan la posibilidad de concebirlas como una simple contextualización o deferencia hacia un maestro. La reconstrucción realizada en función de las dos grandes formas de reflexión filosófica a partir de la fenomenología y de la reactivación de la *Aufklärung*, denota tanto la percepción y determinación de ambas cuestiones como lo crucial –como *las* cuestiones– del momento histórico, como su consecuente constitución en índices a partir de los cuales situar el trabajo que se desarrolló en él y, en tal sentido, no sólo cabe inscribir a Canguilhem sino al propio Foucault. El análisis que Foucault realiza del contexto de pensamiento de su maestro, en la medida en que es coincidente con el suyo, exige al lector ir más allá de lo inmediato y lo conduce hacia la consideración de un segundo nivel de escritura contenido en el texto: no sólo se trata de la línea de pensamiento en que hay que leer a Canguilhem, sino que aparece superpuesta la suya propia; como una lectura y

¹⁹³ Entre G. Gutting y B. Han el diferendo gira en torno a la noción de experiencia como la entiende Foucault: el primero recupera como relevante la inscripción del error como rasgo vital fundamental que se señala en este texto, mientras que Han lo desestima porque se trata de la perspectiva de Canguilhem y no del propio Foucault. En el caso de Koopman y Thompson, el primero enfatiza las dos líneas que abre Foucault en este texto de la recepción de la fenomenología como indicador de que su trabajo no se inscribe en sus planteos, en tanto el segundo asegura que se trata menos de un distanciamiento de la fenomenología que de cierta deriva de ella; rechazando la “fenomenología constitutiva”, Foucault sigue una “fenomenología del concepto”. Los artículos son los referidos en las notas 195-197.

¹⁹⁴ Foucault, M. “La vida: la experiencia y la ciencia” (1984), *El poder, una bestia magnífica*, pp. 252-253.

¹⁹⁵ Foucault, M. “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”, op. cit., p. 10.

escritura de sí que Foucault refleja en sus palabras sobre Canguilhem y en la comprensión de ese presente como escenario sobre el cual, para el cual, con y contra el cual pensaron tanto aquel como él mismo.

En lo que resta del artículo, Foucault recorre las cuestiones esenciales de la obra de este historiador de las ciencias mediante observaciones que atañen más bien al método, hilvanadas en torno a un tema en particular. Podría esperarse, recordando que en principio el texto fue preparado como una introducción para *Lo normal y lo patológico*, que tal tema sea el tratamiento de la norma, de la relación entre lo normal y lo normativo con la vida, pero aunque el motivo es abordado, es otro el que se menciona reiteradamente y parece oficiar de hilo conductor: el enfoque de la verdad. Precisamente allí donde Foucault propone instituir a Canguilhem como un “filósofo del error”, momento de mayor intensidad filosófica del artículo, aparece una mención que podría entenderse como el guiño más explícito a ese segundo nivel de escritura propuesto. Cabe reproducirlo a pesar de su extensión:

Y si se admite que el concepto es la respuesta que la vida le da al azar, debemos convenir que el error es la raíz del pensamiento humano y de su historia. La oposición entre lo verdadero y lo falso, los valores que uno le presta al otro, los efectos de poder asociados a esta división por parte de diferentes sociedades e instituciones, tal vez no sean sino la respuesta tardía a esta posibilidad de error intrínseca a la vida [...] Nietzsche decía que la verdad era la mentira más profunda. Lejos y a la vez cerca de Nietzsche, Canguilhem diría tal vez que la verdad es el error más reciente en el enorme calendario de la vida o, con mayor exactitud, *que la división verdadero/falso así como el valor que se le otorga a la verdad, constituyen el modo de vivir más singular que la vida haya podido inventar* [...] ¿La teoría del sujeto no debe ser reformulada desde el momento en que el conocimiento, más que abrirse a la verdad del mundo, está arraigado en los «errores» de la vida? [...] La fenomenología habrá podido introducir en el campo de análisis el cuerpo, la sexualidad, la muerte, el mundo percibido; el *cogito* siguió siendo central en ella; ni la racionalidad ni la especificidad de las ciencias de la vida pudieron comprometer su papel fundador. A esta filosofía del sentido, el sujeto y lo vivido, Georges Canguilhem opuso una filosofía del error, el concepto y lo vivo, como otro modo de aproximarse a la noción de vida¹⁹⁶.

Esa pregunta central del pasaje, además de mostrar hasta qué punto Canguilhem fue una influencia decisiva en las reflexiones foucaultianas, muestra el modo en que lo ha sido: no como un pensamiento *sobre* o acerca del cual trabaja, es decir, que se toma por objeto, sino *junto* al cual lo hace, lo que traduce más bien un encuentro, una relación de compañía. Esta diferenciación ínfima, quizás la brecha entre la cita y el uso, la reproducción y la apropiación, la repetición y la formulación de algo distinto, y por tanto, el quiebre entre las críticas en torno a la fidelidad o arbitrariedad de una recepción y las que se proponen como tarea comprender una composición; ha sido, como se ha visto, fundamental en la reconstrucción de Nietzsche. Desde esta última perspectiva puede entenderse, más acá de lo lejos que Foucault ha conducido la problematización de la verdad y más allá del carácter bien delimitado del campo de estudio de Canguilhem, lo que puede haber todavía

¹⁹⁶ Foucault, M. “La vida: la experiencia y la ciencia”, op. cit, p. 266-267. Cursiva nuestra.

de afinidad entre una historia de las ciencias que cuestiona la racionalidad universal, atemporal y soberana, y una historia crítica del pensamiento que se interroga por la producción de la verdad y los efectos que comporta. Lo que puede aunarlas aún bajo la inquietud radical de la *Aufklärung* a pesar de esas diferencias incontestables con Kant, y lo que hace que en ese momento, la mención a Nietzsche no pueda pasar inadvertida. Aunque es sabido que Canguilhem mismo se interesó en el pensamiento de Nietzsche y, de hecho, es algo a lo que Foucault hizo alusión dejando en claro que no ha leído a éste a través de aquel¹⁹⁷; es el trabajo del propio Foucault el que da esta cohesión. En una entrevista de fines del mismo año 1978, el filósofo francés vuelve sobre la manera en que compone estas recepciones:

La historia de la ciencia que me interesaba estaba lejos de lo que encontré en relación con Bataille, Blanchot, Nietzsche. Pero ¿qué tan lejos? [...] Al establecer las ciencias de la vida al mismo tiempo que estar formando cierto auto-conocimiento, el ser humano se modificó a sí mismo en tanto ser viviente, tomando el carácter de un sujeto racional que adquiriría el poder para actuar sobre sí, cambiando sus condiciones de vida y su propia vida. Esta es una consideración extremadamente importante en Canguilhem, quien admite, creo, una afinidad con Nietzsche. Así es como, a pesar de la paradoja y esencialmente en torno a Nietzsche, uno halla una especie de punto de encuentro, expresado como afinidad, entre el discurso sobre las experiencias-límite, donde era una cuestión del sujeto transformándose a sí mismo, y el discurso sobre la transformación del sujeto mismo a través de la construcción de un conocimiento¹⁹⁸.

El gran tema de la racionalidad se concatena y se afina hacia la pregunta por la relación entre conocimiento y experiencia, entre vida y conocimiento. Si a través del pensamiento de Canguilhem Foucault reconstruía a la vez su propio itinerario, lo que se trasluce en el artículo y en este reportaje es entonces la presencia o actualidad, hacia sus últimos años de trabajo, de la crítica del conocimiento. Vuelve a plantearse con la radicalidad que comporta pensar la relación entre verdad y vida; se trata de la crítica del conocimiento desde la óptica de una forma de vida que mantiene una ineludible relación con la verdad, una verdad que es efecto de su conocimiento y que no puede validarse en remisión a estructuras universales o trascendentes. En efecto, la revuelta crítica que Foucault plantea en la conferencia, desliza la restauración genealógica de los saberes sometidos hacia la exposición en ellos de “relaciones de interacción entre individuos o grupos, es decir, relaciones que implican sujetos, tipos de comportamiento, decisiones, elecciones”¹⁹⁹ y en las que por tanto, no está solamente en juego una descalificación de ciertos tipos de conocimiento. Si la crítica se alza como decisión, determinación, voluntad de no ser gobernados de determinada manera, para tales fines, con tales costos, es porque en relación con esos saberes están

¹⁹⁷ Foucault señala: “Nietzsche fue el punto de ruptura para mí, y quedé sorprendido al ver que Canguilhem, el historiador de la ciencia más influyente en Francia en aquel momento, estaba también muy interesado en Nietzsche y que acogió perfectamente bien lo que yo intentaba hacer” (Foucault, M. “Estructuralismo y postestructuralismo” (1983), *Obras esenciales*, p. 956. [DE4, texto n° 330]).

¹⁹⁸ Foucault, M. “Entretien avec Michel Foucault” (1978), op. cit., pp. 53-54.

¹⁹⁹ Foucault, M. “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”, op. cit., p. 16.

comprometidos los límites y las posibilidades de una forma de vida – hasta tal punto el saber es espina dorsal de nuestra cultura; hasta tal punto el conocimiento lo es para el modo en que vivimos. La pregunta kantiana, ya no *¿qué es el hombre?*, sino *¿qué puedo saber?* muestra unas raíces que la conducen bien lejos, allá por los comienzos de la filosofía, donde se planteaba determinadamente ligada a esta otra: *¿cómo vivir?*; inquietud a la que Foucault se dedicará en sus próximas investigaciones.

Parecía que el tema de una ética y de una estética de la existencia, que será eje en los últimos cursos de Foucault, se había alejado demasiado de esas primeras inquietudes sobre la constitución correlativa del objeto y el sujeto de conocimiento, sobre la relación entre la historia y la razón, sobre los *a-priori* históricos de la experiencia posible. Pero ¿qué tan lejos puede llegar una problematización de la relación entre verdad y forma de vida, si desoye su rumor de fondo –ya hecho audible–, que le habla del problema fundamental de la relación entre conocimiento y vida, del conocimiento como forma de vida singular, de la vida inseparable de la actividad del conocimiento? ¿Qué tanto puede separarse una ética de la verdad –si no quiere permanecer encerrada en el recinto especulativo– del reconocimiento del carácter valorativo y normativo de toda verdad y, por tanto, de toda vida que, como su sombra, le pisa los pies? Cuán distanciadas pueden estar, en definitiva, esa tarea “que Kant ha dado a la crítica, en su empresa de desujeción en relación con el juego del poder y de la verdad, como prolegómeno a toda *Aufklärung* presente y futura, que es la de conocer el conocimiento”²⁰⁰, con esa pregunta en la que coincidían en el artículo Foucault y Canguilhem: “¿La teoría del sujeto no debe ser reformulada desde el momento en que el conocimiento, más que abrirse a la verdad del mundo, está arraigado en los «errores» de la vida?”. Y también de esta otra que, más de una década antes, Foucault había planteado junto a Nietzsche: “¿Acaso no es necesario recordarnos a nosotros, que nos creemos ligados a una finitud que sólo a nosotros pertenece y que nos abre, por el conocer, la verdad del mundo, que estamos atados al lomo de un tigre?”²⁰¹.

Puede verse ahora en este juego de referencias, dibujarse el movimiento de Foucault. Por la vía de Nietzsche, llega a formular otras preguntas más radicales que las que se permitían los existencialistas, los fenomenólogos, e incluso los historiadores de la ciencia como Canguilhem. No obstante, a su vez, como reverso de la función devastadora de la crítica, abre todo un arte de la desobediencia, del cuestionamiento del régimen de verdad; tomando para ello elementos de Canguilhem y nada menos que de Kant, porque conocer nuestro conocimiento involucra inquietar los poderes del orden en el que las exigencias y determinaciones para nuestro conocimiento se fundan. Más que un retorno dado por una clase de optimismo o concesión, se trata de una lucidez no menos severa para mantener a raya tanto los “chantajes” que clausuran la posibilidad de hacer una crítica racional de la razón, como las ilusiones especulativas que aspiran a superar *in abstracto*

²⁰⁰ Idem, p. 9.

²⁰¹ Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 313.

los condicionamientos de la experiencia. El espiral de la razón como iluminismo y despotismo, de la crítica del conocimiento y la verdad como ilusión pero a la vez piedras de toque de nuestra forma de vida, es también el del saber: el saber como una gran empresa que se legitima a sí misma e impone condiciones para lo real y exigencias para los sujetos; pero el saber, también, como una protección, un aliado, “como un modo de sobrevivir por medio de entender”²⁰²; “actitud moral y política” emparentada para Foucault en sus contornos con la virtud²⁰³. En una interesante lectura que J. Butler propone de la conferencia de 1978, lo apunta con especial claridad:

Si lo que uno objeta son los ordenamientos epistemológicos que han establecido las reglas de la validez gubernamental, decir «no» a la demanda requerirá desprenderse de su suelo de validez establecido, marcando el límite de esa validez, lo cual es algo diferente y bastante más arriesgado que considerar cierta demanda puntual como inválida. [...] El problema con esas justificaciones que Foucault llama “ilegítimas” no es que sean parciales o auto-contradictorias, o que conduzcan a posiciones moralmente hipócritas. El problema es precisamente que buscan confiscar la relación crítica, esto es, extender su propio poder para ordenar por completo el campo del juicio moral y político [...] *La actitud crítica no es moral de acuerdo a las reglas cuyos límites la propia relación crítica busca interrogar. Pero ¿de qué otro modo puede la crítica hacer su trabajo sin arriesgar las denuncias de aquellos que naturalizan y convierten en hegemónicos los mismos términos morales que son puestos en cuestión por la crítica?*²⁰⁴

Para Foucault, no se trata de resolver aquella ambigüedad ni de minimizar esta oscilación (en cuya tensión máxima quizás podría situarse a Nietzsche en relación con Kant y ya no con Canguilhem) sino ubicarse precisamente en esa brecha y ensayar qué y cómo se puede pensar desde ahí. Es precisamente desde este enfoque que se entiende por qué en ese diálogo establecido con Canguilhem en el artículo, Foucault requiere llamar también a Nietzsche como interlocutor; es a partir de esta comprensión que puede percibirse cómo se traban ambos en la crítica que Foucault incardina en la *Aufklärung* y a la cual los remite junto a sí mismo.

Quizás ahora se evidencie con mayor claridad la importancia de insistir en la doble dimensión del régimen de verdad y la analítica crítica que constituye su soporte. Planteada desde el comienzo ligada al diagnóstico del presente, vuelve a mostrarse remitida siempre a ella, y permite completar la contracara de ese segundo término que la define. La crítica es tanto la que señala los límites, como la que apoyándose en la analítica de la trama de relaciones que constituyen el orden y su operatividad, distingue e indica los focos de intervención posible. Que se presente como una “actitud” no la desconecta de una empresa y práctica rigurosa que cuenta, según lo indica Foucault, con su generalidad, homogeneidad, sistematicidad y apuesta²⁰⁵.

²⁰² Foucault, M. “Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins” (1982) en: DE4, texto n° 336, p. 529.

²⁰³ Foucault, M. “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”, op. cit., p. 6-7.

²⁰⁴ Butler, J. “What’s is critique? An essay on Foucault’s virtue”, May 2001, en : *European Institute for progressive cultural policies* <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en>. Cursiva nuestra.

²⁰⁵ Foucault, M. “¿Qué es la Ilustración?”, op. cit., p. 986.

Su generalidad está dada por aquello que toma como objeto el análisis, que son los modos de “problematización”, es decir, la manera en que un conjunto de prácticas discursivas y no discursivas hacen que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y se constituya en objeto para el pensamiento²⁰⁶. La historia del pensamiento busca recobrar lo que ha hecho posible la transformación de dificultades de una práctica en un problema al que se intenta dar distintas soluciones, siempre en un tiempo y espacios determinados –la generalidad hace referencia entonces a que en cada caso puede plantearse este tipo de abordaje y no al hecho de que se trate de problemas globales.

La homogeneidad tiene que ver precisamente con que estos modos son estudiados en conjuntos prácticos, lo que se hace y la manera en que se lo hace, donde se dibujan a la par las formas de pensamiento involucradas. En cuanto a su sistematicidad, recoge la progresiva definición que Foucault ha hecho de los tres dominios que constituyen la experiencia: campos de saber, relaciones de poder y formas de subjetividad. Sin duda en esto radica el resultado mayor de ese paciente trabajo de elaboración y ensayo de la analítica crítica: proporcionar como referente concreto (objeto de estudio y espacios de injerencia) la composición de esos tres elementos, y plantear la tarea de su consideración simultánea y correlativa en cada análisis. La apuesta que se traduce a través de todo lo anterior, es la de retomar aquella esperanza que se encontró en el corazón del movimiento Ilustrado: la conexión entre la adquisición de conocimientos y el incremento de la autonomía y libertad, transformada ahora en un ensayo de desconectar el crecimiento de las capacidades de la intensificación de relaciones de poder²⁰⁷.

En varias entrevistas realizadas a Foucault durante sus últimos años de trabajo, en las que aparece una reconsideración de su trayecto, indica reiteradamente la importancia que ha tenido para él Nietzsche y, podría decirse entonces, para la constitución de este enfoque y empresa crítica que culmina proponiéndose como una “ontología histórica de nosotros mismos”²⁰⁸. Entre las referencias a su temprana lectura, por el año 1953 “y por curioso que parezca, en torno a una interrogación sobre la historia del saber, de la racionalidad”²⁰⁹; al tema de las experiencias-límite formando tríada con Blanchot y Bataille; a la deuda teórica específica con los escritos de 1880 por ser en ellos central la cuestión de la verdad, y a la búsqueda de un “uso serio” para ese material²¹⁰; entre todas esas indicaciones, aparece otra serie de declaraciones, a las que no se ha querido apelar como punto de partida, pero que al cabo de este recorrido puede dárseles una consideración pertinente. Son aquellas del orden de la influencia, en el sentido más íntimo que puede otorgarse a esa palabra, en las que Foucault relata su relación con Nietzsche, desde la primera aproximación a sus textos, como un “desafío” para tomar de ellos “el máximo de intensidad filosófica y los

²⁰⁶ Foucault, M. “Le souci de la vérité” (1984) en: DE4, texto n° 350, p. 670.

²⁰⁷ Foucault, M. “¿Qué es la Ilustración?”, op. cit., p. 988.

²⁰⁸ Ibidem.

²⁰⁹ Foucault, M. “Estructuralismo y postestructuralismo”, op. cit., p. 952.

²¹⁰ Ídem, p. 963.

efectos”²¹¹ que podían detentar; lectura mediante la cual encontró “por primera vez el deseo de realizar un trabajo personal”²¹² y un decisivo cambio de percepción:

Tuve la impresión de descubrir un autor bien diferente del que me habían enseñado. Lo leí apasionadamente, y rompí con mi vida, dejé mi trabajo en el hospital psiquiátrico, me fui de Francia... A través de Nietzsche me había vuelto extraño a todas las cosas²¹³.

El desafío ante la apertura de un nuevo espacio de pensamiento, en el que Nietzsche tuvo un papel decisivo, esa inquietud sostenida por el diagnóstico del presente, podría asumirse en el orden mismo de la problematización, es decir, como dificultad de la experiencia que se traduce como objeto para el pensamiento. En este caso, el movimiento por el cual Foucault, tomando como modelo los planteos teóricos de Nietzsche y dando lugar a una suerte de extrañamiento respecto de las principales corrientes de pensamiento de la época, constituyó a la verdad misma como problema y como problema concreto de experiencia: volverla hasta a tal punto inteligible en su materialidad, que sea en adelante el dominio de prueba de toda teoría o modo de pensar. En esta clave, la crítica sería entonces a la problematización lo que la matriz saber-poder es al tratamiento de la verdad: su inserción efectiva y por entero en el plano de inmanencia de las prácticas.

Es significativo que en torno a la reconversión de la crítica en una actitud práctica, un *ethos*, M. Djaballah señale en su estudio que así como Kant integró una experiencia de extrañamiento en la práctica de la filosofía crítica, mediante el momento escéptico que tuvo la función de despertar del sueño dogmático, Nietzsche representó algo similar para Foucault al ser quien interrumpió el sueño antropológico, contribuyendo a la “deflación de las ambiciones idealistas del trabajo filosófico, y haciendo descender su objeto de análisis al mismo suelo que se extiende bajo nuestros pies”²¹⁴. C. Koopman, por su parte, propone que “la inflexión nietzscheana del proyecto kantiano”²¹⁵ en el filósofo francés, a través de la genealogía, permite considerarlo como un “empirista crítico”, que a diferencia del empirista clásico que se pregunta “¿por qué?”, se pregunta “¿cómo?”, “dos cuestiones diferentes pero no incompatibles”²¹⁶.

Que la actitud crítica involucre un distanciamiento y la apreciación de una especie de distorsión, de fractura en lo real, sin duda no es decir nada nuevo ni muy arriesgado. Pero que ese movimiento no conduzca hacia la búsqueda de una verdad oculta, a un origen o fundamento último, a la piedra de toque de la evidencia incontestable, y explore, en cambio, en las condiciones de un estado de cosas las disposiciones de pensamiento y la reglamentación práctica que lo ha hecho posible, con el

²¹¹ Idem, p. 964.

²¹² Foucault, M. “Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins”, op. cit., p. 529.

²¹³ Foucault, M. “Verdad, poder y sí mismo” (1982) en: *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Trad. H. Pons, Ed. E. Castro, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013; p. 235. [DE4, texto n° 362].

²¹⁴ Djaballah, M. *Kant, Foucault and forms of experience*, op. cit., p. 112.

²¹⁵ Koopman, C. *Genealogy as critique. Foucault and the problems of Modernity*, op. cit, p. 33.

²¹⁶ Koopman, C. “Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: two Kantian lineages”, op. cit., p. 119.

fin de evaluar su posible alteración y sin fundamentarse más que en el rechazo a perpetuarlo, resulta, sin embargo, bastante más polémico e incierto.

Conmover el juego de lo verdadero y lo falso es en Foucault, como lo fue en Nietzsche, inquietar también el de la crítica y la certeza. Ese máximo de intensidad filosófica que Foucault intenta extraer, no radica en la crítica como búsqueda de las certezas para el juicio, en alcanzar para la experiencia la verdad-constatación, sino en intensificar la percepción de la discrepancia para tornarla teóricamente difícil, para que lo prácticamente intolerable sea lo que abisme la solidez del suelo conceptual que podría “racionalizarlo”. Y es preciso subrayar esto: no se trata de “liberar” el dominio práctico de la teoría, de reducir la experiencia a un hacer sin pensamiento. La idea de régimen de verdad es ante todo eso, una idea, una propuesta analítica, que en todo punto plantea un nuevo modo de entender y realizar la relación entre lo teórico y lo práctico, que presenta los modos de hacer en íntima vinculación con los modos de pensar, y el dominio teórico en inmediata conexión con su materialidad. ¿Variación experimental, transgresión de los límites? Sí, pero a condición de que vayan unidas a un trabajo teórico no menos obstinado y riguroso, de que no se pierda de vista que es siempre “una labor paciente la que da forma a la impaciencia de la libertad”²¹⁷.

Conferir carácter polémico a lo dado es, ante todo, complejizarlo; problematizar lo fáctico no implica negar su realidad sino poner en cuestión su estabilidad, lo cual requiere una perspicacia notable para reconocer y trabajar sobre los puntos de contacto entre lo determinado y lo posible, sobre las bisagras entre lo históricamente instituido y su contingencia. La expresión más acabada de esta composición, se encuentra precisamente en la concepción de la experiencia como trama de relaciones que Foucault llega a formular mediante una redefinición de esos dominios en los que se juega correlativamente la realidad de un orden político, social y cultural y las condiciones y virtualidades de los modos de vida que se desarrollan dentro de él. Así, “del conocimiento al saber y del saber a las prácticas discursivas y las reglas de veridicción; del análisis de la norma al de los ejercicios de poder y de éstos a los procedimientos de gubernamentalidad; de la cuestión del sujeto a las formas de subjetivación concebidas a través de las pragmáticas de sí y las relaciones con los demás”²¹⁸, se trata de una serie de desplazamientos que intentan mostrar en las prácticas el nexo vital entre la operatividad del orden social y lo que los individuos hacen de sí mismos y con otros en relación –funcional o contestataria– con lo que éste propone e impone.

Si se retrae todo este trabajo analítico crítico a favor de un discurso libertario mistificador de la experiencia, seguramente poco quedará para dar un referente concreto a esos llamados a la invención, la imaginación, la ficción que Foucault incorpora en la tarea crítica. Tanto menos del uso serio de la filosofía de Nietzsche que puede haber influido en ellos. Volver a plantear, en torno a la

²¹⁷ Foucault, M. “¿Qué es la Ilustración?”, op. cit., p. 990.

²¹⁸ Foucault, M. *El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*, Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010; p. 20.

verdad, una problematización que no se confina al dominio del conocimiento, sino que adquiere toda su dimensión política y ética; radicar allí el funcionamiento bifronte del régimen de verdad, remitiendo la virtualidad a la materialidad polémica que la suscita, precisamente como acontecimiento, contingencia, posibilidad – todo ello es algo bien distinto de postular que la verdad no existe y que la subjetividad puede por fin entregarse a su originaria y absoluta libertad. La relación entre subjetividad y verdad que será el núcleo de las últimas indagaciones de Foucault, supone toda esta analítica crítica como su condición de inteligibilidad, como la posibilidad de pensar que la renovación de la *Aufklärung* bien puede residir en instalar la cuestión de los límites en la dinámica entre racionalización y desubjeción, y que “si la tarea dejada por la *Aufklärung* consiste en interrogar aquello sobre lo cual descansa nuestro sistema de saber objetivo”, quizás hace falta volver esa objetividad problemática, política y éticamente interesante, y así entender hasta qué punto esa labor “consiste también en interrogar aquello sobre lo cual se apoya la modalidad de la experiencia de sí”²¹⁹.

En torno a la interpretación de B. Han nos preguntábamos si, en definitiva, su particular lectura de Foucault no connotaba cierto juicio respecto de cómo y desde dónde debe ejercerse la crítica en el interior de una reflexión que se pretende filosófica. Tal vez ahora esa discrepancia implícita pueda mostrarse como intentando contrarrestar una consonancia, quizás igualmente silenciosa, entre Foucault y Nietzsche en cuanto a lo que pone en cuestión esa inquietud por el saber que ambos entienden por filosofía, y que podría consistir en volver a colocar un gran signo de interrogación sobre el “*pathos* de la verdad”²²⁰. Una clase de pasión que encuentra en la crítica ese maridaje improbable entre desobediencia y virtud, y que el aniquilamiento al que conlleva, ya no *contra* sino *junto* al arte que quiere la vida, es, en palabras de J. Butler,

esa práctica por el cual el sí mismo arriesga su deformación como sujeto, ocupando esa posición ontológicamente insegura que plantea de nuevo la cuestión: quién será sujeto aquí y qué contará como vida. Un momento de cuestionamiento ético que requiere que rompamos los hábitos del juicio en favor de una práctica arriesgada que busca producir habilidades a partir de la limitación²²¹.

Esa práctica arriesgada, llevada al seno de la filosofía misma, asumirá sobre esta óptica de la verdad cuidadosamente elaborada por Foucault a partir de Nietzsche, sus notas singulares. Serán, en tal dirección, otras interlocuciones las que es preciso considerar para definir su especificidad, en las que sin embargo no dejan de estar en juego las elucidaciones centrales en torno a la trama compleja de las prácticas, su análisis relacional y polémico, la perspectiva histórica y la configuración

²¹⁹ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*, Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008; p. 463.

²²⁰ Nietzsche, F. “Sobre el *pathos* de la verdad”, *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, en: *Obras completas*, op. cit.; p. 548.

²²¹ Butler, J. “What’s critique? An essay on Foucault’s virtue”, op.cit.

correlativa de la subjetividad y el mundo – y en conjunto, la redefinición de la filosofía. De ello nos ocuparemos en los próximos capítulos.

SEGUNDA PARTE

La operación filosófica de Foucault: un materialismo

CAPÍTULO 3. El referente del nominalismo histórico

*En un profundo murmullo,
y marcha al ras de los yuyos*

Las genealogías no reflejan la realidad, *la postulan*. Foucault declaró no haber escrito “más que ficciones”, quizás para trastocar el régimen del discurso que ordena y recorta lo real entre los defectos y excesos, lo que es menos que real porque es insuficiente, porque falla y lo que está fuera de lo real porque es una demasía inconcebible, desborda. En su trabajo no son sólo figuras poéticas: se trata de las reglas del orden social y del desorden inevitable de las vidas.

¿Es un problema que cabe plantear a la historia si su verdad es la adecuación de la narración con la realidad, o si la realidad es siempre falta o resto con respecto a lo que puede ser dicho como verdadero? Si se piensa junto a P. Veyne que la historia es “una novela verdadera”, que la explicación histórica no es sino “un relato bien documentado”²²², entonces la pregunta quizás se vuelva pertinente a condición de expresar la inquietud práctica por la novela que ha sido “la verdad de la historia”. *¿Hasta dónde debemos practicar las verdades?* ¿Qué puede responder la historia? Nietzsche diría probablemente que hasta la risa, al punto de desarmar las pretensiones totalizantes de una Razón más allá del tiempo y los accidentes, para lo cual la genealogía nos presta su complicidad. Foucault, en un ánimo similar, agregaría que hasta que la realidad deje de ser tal, y que es la historia la que nos insinúa pesares tan remotos como cotidianos cargando esa ironía contra la resistencia obcecada de las cosas. Humor exasperante para quienes siguieron buscando – o mejor, encontrando – el “fin de la historia” y apurando el juicio: tales respuestas no serían sino el *último bastión levantado por la burguesía contra el marxismo*²²³.

Se ha visto en los capítulos precedentes cuán decisivo resultó el “uso serio” del humor y la filosofía de Nietzsche no sólo como modelo para el análisis propuesto por Foucault, sino como clave para recuperar su espesor teórico. Pero se ha subrayado igualmente que era preciso atender a su especificidad. Ese propósito guiará este tramo: replantear ciertas nociones e ideas que fueron mencionadas en el desarrollo previo, a fin de puntualizar la analítica crítica singular que Foucault elabora. Esquemáticamente, el planteo es el siguiente: se entiende que el “objeto” de las investigaciones de Foucault son *prácticas*, que las mismas son analizadas a partir de las relaciones que las constituyen y tramas de relaciones en que están insertas, y que la perspectiva histórico-filosófica desde la cual son abordadas busca producir como efecto que *lo real es polémico*. Subrayando uno u otro de estos aspectos, se han propuesto distintas definiciones del modo de proceder de Foucault: “positivismo rarificado” (Deleuze), “analítica interpretativa” (Dreyfus y

²²² Veyne, P. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid: Alianza, 1984; p. 69.

²²³ Sartre, J. P. “Jean-Paul Sartre répond”, *L’Arc*, octubre 1966, en:
http://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sartre_repond_in_Arc.pdf

Rabinow), “empirismo crítico” (Koopman), “nominalismo pragmático” (Couzens Hoy); caracterizaciones que apuntan la necesidad de forjar una nueva conceptualización para designarlo con mayor precisión y que, asimismo, dejan traslucir cierta afinidad. Desde los puntos escogidos, tomados en conjunto, la lectura que asume particular interés es la realizada por Paul Veyne en *Foucault revoluciona la historia* (1978). Su interpretación no sólo ilumina aspectos centrales de los efectos de las opciones teórico-metodológicas de Foucault, sino que permite establecer desde ellos otras interlocuciones quizás menos exploradas que las reconstruidas hasta aquí, pero igualmente ricas para trazar un horizonte ampliado de los nudos filosóficos del trabajo del pensador francés.

Entre los cruces habilitados por dicha apertura, siguiendo el problema de las prácticas, las relaciones y la perspectiva histórica, hemos encontrado especial pertinencia en materiales que podrían ordenarse en otra línea mayor recorrida por la bibliografía crítica: la relación de Foucault con planteos de K. Marx. Más precisamente, en los análisis de dicha relación efectuados fundamentalmente por discípulos y estudiosos de L. Althusser, quienes ponen en obra ideas de este marxista heterodoxo para mejor aprehender los acercamientos y diferencias del pensamiento foucaultiano respecto de los desarrollos de Marx. Razón por la cual, el curso de la indagación ha conducido, en definitiva, hacia una consideración de los (posibles) vínculos teóricos entre Foucault y Althusser que, a diferencia de los cuantiosos trabajos que se disponen sobre aquella línea mayor, han sido notablemente menos estudiados, y más escasamente aún desde una perspectiva de aproximación.

Como indicación preliminar, puede señalarse que el enlace que explica esta composición radica en la adscripción por parte de Foucault a un cierto método nominalista para la historia, a partir del cual remite a P. Veyne como antecedente, y éste, a su vez, lo aplica como clave de análisis para el tema de las prácticas y las relaciones en el trabajo de Foucault. El nominalismo ha sido propuesto precisamente como punto en común entre Foucault y Marx por E. Balibar, quien además señala que la lectura foucaultiana del pensador alemán está mediada por L. Althusser. En sus últimos escritos, el antiguo maestro de Foucault que sostenía la idea de que el nominalismo es la única vía hacia el materialismo, propone pensar en un nuevo “materialismo del encuentro” o “materialismo aleatorio”. Puntualmente esto justifica que hayamos seguido el trayecto por estos materiales: entender y proponer que el esquema exegético planteado anteriormente como objeto, enfoque y efecto de los análisis de Foucault, es decir su operación filosófica, puede ser considerada como *un materialismo*, pasible de ser iluminado desde los de Marx y Althusser en algunos aspectos.

Esta composición se asemeja y se distingue del estudio realizado en el capítulo anterior. Se asemeja en que al igual que en la relación Foucault-Nietzsche, no se seguirá aquí un análisis propiamente comparativo entre los planteos de Foucault y los de Althusser, de los althusserianos²²⁴,

²²⁴ Complejidad anexa, ya que llamamos por mor de la brevedad “althusserianos” a pensadores que sin embargo no son epígonos de L. Althusser, sino que han tenido desarrollos propios más allá de esa formación inicial. Dar cuenta de esas diferencias, excede por mucho nuestro recorrido, sobre todo teniendo en cuenta que se trata de figuras de

o del propio Marx. Se intentará circunscribir ciertas ideas a fin de dilucidar nociones y problematizaciones del trabajo foucaultiano; en este caso en diálogo con una corriente de pensamiento –y práctica– fundamental desde el s. XIX como lo es el marxismo, y que se ha percibido, como indica R. Nigro, atravesando de un extremo a otro las discusiones de Foucault²²⁵.

Por otro lado, se distingue de lo efectuado con Nietzsche en la medida en que no se trata aquí de una recepción de Althusser por parte de Foucault, sino de una lectura del trabajo de éste último que proponemos al componerlo con dichos materiales. Una “lectura a contrapelo” podría decirse, ya que ensayamos aproximaciones que no están contempladas por el propio Foucault, y en contraste con la deuda teórica que reconoce con Nietzsche, asentadas en desacuerdos que ha manifestado; los cuales no obstante nos parecen trazar de modo igualmente decisivo el perfil de su propio trabajo. Si según se ha visto, en la primera mitad de la década del setenta, Foucault delinea sus temas eminentes y las matrices analíticas para tratarlos (que irá reformulando), estimamos que este cruce que permite recuperar discusiones que se desarrollaban en el mismo período y que se cristalizan en *Vigilar y Castigar* y el primer tomo de *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*, redunda en el estudio del proceder foucaultiano. Particularmente, porque habilita una comprensión de puntos teóricos neurálgicos y de la práctica filosófica misma que abre un abordaje diferente para sus últimas indagaciones, en las que nos centraremos en próximos capítulos. Digamos por el momento que una ontología histórica de nosotros mismos en clave materialista exige una interpretación de la relaciones entre subjetividad y verdad de las que no puede dar cuenta un retorno a las filosofías del sujeto, y un entendimiento de la complejidad de lo real que difícilmente pueda conducir a la disolución de la política en la ética. Y al cabo, una vinculación entre filosofía y formas de vida, donde la primera es la que está en cuestión a través y a causa de la segundas y no viceversa.

Se ha indicado ya que con Mayo del '68 como telón de fondo, no resultaba un contrasentido hablar de un “marxo-nietzscheanismo” o “nietzscheo-marxismo”, entre otras combinaciones a primera vista improbables. F. Ewald y B. E. Harcourt han propuesto, incluso, el segundo curso de Foucault en el Collège como un ejemplo de ello²²⁶. No es nuestro objetivo aquí proponer el trabajo de Foucault como un “nietzscheo-althusserianismo” o algo similar. Esas hibridaciones en todo caso señalan que se trata de un nuevo planteo, sin duda en la constelación de cuestiones y líneas teóricas en boga en tal momento y lugar, pero al que es preciso recuperar en la propia definición de sus inquietudes.

Al abrir este tramo de indagación bajo el signo del humor genealógico respecto a *la* realidad, procurábamos restituir esa concepción que Foucault recogía del *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari:

la talla de E. Balibar. A lo que nos referimos es que al menos en los trabajos que abordaremos, puede reconocerse una perspectiva althusseriana en la lectura de Marx.

²²⁵ Nigro, R.; “Foucault lecteur et critique de Marx” en: Bidet, J.; Kouvélakis, E. (Eds.), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris: P.U.F., 2001, p. 433.

²²⁶ Ewald, F.; Harcourt, B.E., “Situation du Cours”, en: Foucault, M. *Théories et institutions pénales*, op. cit.; p. 264.

sólo hay humor y juego donde ocurre, sin embargo, algo de la mayor seriedad²²⁷. Algo serio, costoso, pero no solemne. Donde está impedido el humor y el juego hay sacralización, y de la más gravosa, porque ambos no son sino formas de pensar: las que permiten interrumpir por una pausa la necesidad de las cosas; las que interponen la ficción y el azar en el dominio de las evidencias. Lo que pueda haber de afinidad entre esta posibilidad y un materialismo, será motivo del desarrollo que sigue.

3.1. La trama de las prácticas

Cómo se escribe la historia, trabajo que Paul Veyne publica en 1971, es contemporáneo al paso que Foucault realiza de la arqueología a las investigaciones propiamente genealógicas. Si bien el historiador realizó luego análisis centrados específicamente en el recorrido foucaultiano, esta obra presenta tesis y clarificaciones conceptuales en importante consonancia con el uso que Foucault hará de ellas, y que serán retomadas precisamente en dichos análisis. Además de mantener una amistad, cada uno ha reconocido la influencia del trabajo del otro; para Foucault, fundamentalmente en torno a la necesidad de “probar un método nominalista en historia”²²⁸: “Paul Veyne lo ha visto bien: se trata de los efectos, sobre el saber histórico, de una crítica nominalista que se formula ella misma a través de un análisis histórico”²²⁹.

Veyne puntualiza tres ideas como operadores para el análisis que se implican mutuamente: *acontecimiento, trama y explicación*. Esta tríada configura un modo de entender y leer la historia que no sólo declina el recurso a los universales sino que también se distingue de un conjunto de “falsos amigos” que podrían asociársele: cierta afirmación de la singularidad, la indeterminación absoluta y el relativismo²³⁰.

²²⁷ Foucault, M. “Prefacio” (1977), *Obras esenciales*, p. 676. [DE3, texto n° 189]

²²⁸ Foucault, M. “Naissance de la biopolitique” (1979), DE3, p. 819.

²²⁹ Foucault, M. “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”, en: Jordá, J. (Trad.) *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona: Anagrama, 1982; p. 79. [DE4, texto n° 278]. Daniel Defert, señala que las tesis nominalistas de P. Veyne fueron discutidas por Foucault en reuniones con otros investigadores. Defert, D. “Chronologie”, DE1, p. 53.

²³⁰ Encontramos en P. Ricoeur una reconstrucción en torno al debate de la “historia del acontecimiento” que permite contextualizar la singularidad de la postura de P. Veyne, “aislada en el panorama francés”. Vinculando la discusión en torno al acontecimiento con la historia narrativa (desde su propia tesis que es llegar a establecer una relación indirecta entre historiografía y narración), establece dos líneas. Por un lado, conjunta dos corrientes muy diferentes pero que convergen en la impugnación de la historia narrativa: la historiografía francesa contemporánea (R. Aron, H. I. Morrou y Escuela de los Annales) y la epistemología neopositivista (centrándose en Hempel). La primera, en la crítica de los supuestos ontológicos y epistemológicos del acontecimiento (la alteridad absoluta, la atribución a un agente individual, la singularidad, contingencia práctica y desviación de cualquier modelo), se desplaza al “hecho social en su totalidad” como objeto, introduce procedimientos cuantitativos (historial serial) y en la idea de “larga duración” permite subsumir la coyuntura en una estructura concebida dinámicamente. La segunda, establece principalmente un corte epistemológico entre la narración y la explicación histórica proponiendo el modelo nomológico, fuertemente orientado a la constitución de la historia como ciencia. Por otro lado, las tesis narrativistas que surgen de las críticas de las limitaciones de tal modelo y de una reevaluación de la narración precisamente en los recursos de inteligibilidad que provee, se recorren desde posturas más modestas a

Un hecho entendido como acontecimiento histórico, es una diferencia cuya individualización proviene de que ha sucedido en un momento dado, pero no es un hecho elemental. “La historia no se interesa por la singularidad de los acontecimientos individuales, sino por su carácter específico”²³¹: no son cosas, como realidades aisladas, sino “nudos de relaciones”²³² entre distintos factores. De ahí otro aspecto de su acaecer diferencial: los procesos no son sempiternos, las relaciones no son incondicionalmente estables, los factores no se piensan y perciben de modo invariable. El acontecimiento reúne entonces esa heterogeneidad y se circunscribe como tal en el interior de una trama.

La trama es precisamente el recorte que muestra lo seleccionado como un acontecimiento histórico y su vinculación con otros: “es un fragmento de vida real que el historiador desgaja y en el que los hechos mantienen relaciones objetivas y poseen también importancia relativa”²³³. Allí van juntos libertad, azar, causas y fines; tal es la trama de la trama. En el “mundo sublunar” los factores, señala Veyne, son de tres clases: el azar, considerado también como “causa superficial, incidente, genio u ocasión”; las causas materiales que son las condiciones o datos objetivos; y la libertad, la reflexión, que puede denominarse causa final. “El menor «hecho» histórico, siempre que sea humano, implica estos tres”²³⁴, por lo tanto toda explicación que se centre exclusivamente en uno de ellos, deberá ser considerada incompleta. Todos los factores son inmanentes al plano histórico y de las prácticas: no se encontrarán “misteriosas fuerzas de producción”, sino únicamente hombres y mujeres que producen y trabajan, no se descubrirá una marcha teleológica de la libertad que anima el desenvolvimiento de la historia, sino proyectos en relación a un contexto y decisiones situadas, que prosperan o se ven truncadas por una combinación compleja con otros factores que no pueden predecirse en su oportunidad – lo cual no implica hacer de la historia “un teatro en que la Fortuna se divierte trastocando nuestros planes”²³⁵.

El historiador no expone causas en el mismo sentido y del mismo modo que lo hace un físico: no es siquiera la sucesión cronológica la que determina las tramas; el tiempo histórico es su medio pero

más comprensivas (pasando por A. Danto, B.W. Gallie, O. Mink, H. White), donde Ricoeur analiza cómo la recuperación de los rasgos configuradores de la narración pueden ir adquiriendo valor explicativo (cuestionando el corte epistemológico en la tarea del historiador, retomando el acontecimiento pero vinculándolo a una operación de síntesis, etc). Al cabo de estos dos tramos, se presenta P. Veyne como extraño caso de su confluencia: debilitando la pretensión explicativa (científica) y elevando la capacidad narrativa (extensión de la trama). Al centrarse en la trama, permite desplazar la distinción entre lo episódico y lo no episódico, incorporar la historia serial pero desde el nominalismo y fundir así narración y explicación. Para Ricoeur, P. Veyne lleva al límite el problema del estatus de la historia narrativa: cómo puede seguir siendo tal cuando deja de ser episódica, hasta dónde puede extenderse la trama sin que pierda su carácter discriminante. Lo que nos interesa recuperar de este análisis es precisamente la complejidad de la postura en la que se apoya Foucault y cuyos corolarios irán apareciendo en el desarrollo de este capítulo. Cfr. Ricoeur, P. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México: Siglo XXI Editores, 2004; pp. 169-289.

²³¹ Veyne, P. *Cómo se escribe la historia*, op.cit., p. 33.

²³² Idem, p. 39.

²³³ Idem, p. 34.

²³⁴ Idem, p. 72.

²³⁵ Ibidem.

pueden componer distintas temporalidades, formando series exentas de la necesidad propia de las leyes. Lo que resulta digno de interés depende por tanto de la trama elegida, “las causas son los distintos episodios de la trama”²³⁶, la cual puede recurrir a conocimientos científicos, pero no hacer ciencia de sí misma. No hay una sola causa que explique los acontecimientos o sea siempre determinante; pero a partir de esta causalidad humilde que no retiene en sí el secreto de la historia, proliferan vías que podrían haber sido en torno a la que fue: “la historia está llena de posibilidades abortadas, de acontecimientos que no han tenido lugar. No puede considerarse historiador a quien no lo perciba”²³⁷.

La explicación histórica, relato que reconstruye de forma comprensible una trama, debe aceptarse por tanto privada de exhaustividad: se describe cómo han sucedido las cosas como itinerarios posibles, ya que la aproximación a los acontecimientos es lateral. Aunque una teoría – modelo, esquema– no sea entonces más que “el resumen de una trama”²³⁸, aunque los conceptos que se utilizan en ella sean “perpetuamente falsos porque son imprecisos y son imprecisos porque su objeto se modifica constantemente”²³⁹, elaborar una explicación histórica es ante todo un intento de entender que recusa lo meramente anecdótico: “la historia ocupa, pues, una posición gnoseológica intermedia entre la universalidad científica y la singularidad inefable”. Tal es el punto decisivo del nominalismo histórico: la historia es el conocimiento de lo específico, esto es, de lo individual en calidad de inteligible – razón por la que “específico”, puntualiza Veyne, “quiere decir a la vez «general» y «particular»”. De la singularidad individual, en cambio, nada puede decirse:

En efecto, todo es inteligible, salvo la singularidad que exige que Dupont no sea Durand y que los individuos existan de uno en uno: es un hecho insoslayable, pero, una vez que se ha enunciado, no se puede añadir nada más. Una vez establecida la existencia singular, todo lo que puede enunciarse de un individuo posee una especie de generalidad. Sólo el que Durand y Dupont sean dos impide reducir la realidad al discurso inteligible sobre ella; todo lo demás es específico y, por ende, todo es histórico²⁴⁰.

De las causas históricas no pueden deducirse esencias y es preciso sustituir la idea de profundidad por la de complejidad, sin esperar que ésta sea el relevo de las viejas síntesis, sin aspirar a una nomotética, y sin por todo ello concebir que la historia se dispersa en hechos aislados y arbitrariedades impenetrables. Al entender de Veyne, Foucault “revolucionó” el trabajo histórico justamente por exponer hasta qué punto los hechos humanos son *raros*, al mostrar que “no están instalados en la plenitud de la razón” y, podría agregarse, en ninguna otra plenitud – “positivistas,

²³⁶ Ídem, p. 70.

²³⁷ Ídem, p. 79.

²³⁸ Ídem, p. 81.

²³⁹ Ídem, p. 95.

²⁴⁰ Ídem, pp. 47-49.

nominalistas, pluralistas y enemigos de las palabras acabadas en «ismos», lo somos todos: él es el primero que lo es del todo. Es el primer historiador totalmente positivista”²⁴¹.

La tarea del “positivismo” nominalista puede encontrarse explicada por el propio Foucault en la misma conferencia sobre crítica y *Aufklärung* de 1978 comentada en el capítulo anterior; *Foucault revoluciona la historia* está fechado un mes antes, aunque permaneció inédito hasta unos años después. Si bien no es la única ocasión en que Foucault puntualiza las ideas de acontecimiento, relaciones y la inteligibilidad que puede componerse con ellos, lo realiza aquí de la manera más detallada y ordenada. Es a partir del binomio saber-poder tal como aparece en la positividad de un sistema –sea el de la enfermedad mental, la penalidad, etc.–, que la “eventualización” permite su análisis según los siguientes considerandos:

. Las positivities no remiten a algún derecho originario, son una emergencia que hay que tratar de aprehender en sus mecanismos de imposición: “no era evidente que el deseo, la concupiscencia, el comportamiento sexual deban efectivamente articularse en un sistema de saber y de normalidad llamado sexualidad”²⁴². Tales articulaciones no remiten a la realización de una esencia sino a las condiciones históricas de su aceptabilidad.

. Dichas condiciones recusar las explicaciones vinculadas a la asignación de un valor causal en tres sentidos: las que dirigen a una instancia profunda y única; las que siguen una progresión piramidal que apunta hacia un foco de origen; las que establecen cierta inevitabilidad o necesidad anterior. El análisis, no obstante, puede articular como señala R. Chartier “la singularidad aleatoria de las emergencias, tal como la designa la «historia efectiva» y las regularidades que gobiernan las series temporales, que son el objeto mismo del trabajo empírico de los historiadores”²⁴³ porque supone el despliegue de una red causal de otro tipo: la que pueda dar cuenta de la singularidad como efecto.

De lo que se deriva la necesidad de la multiplicidad de relaciones, de la diferenciación entre los diversos tipos de relaciones, entre las distintas formas de necesidad de los encadenamientos, el desciframiento de las interacciones y el entrecruzamiento de procesos heterogéneos. Y, por tanto, nada más extraño a un análisis así que el rechazo de la causalidad [...] pero sobre la que es preciso darse cuenta de que no funciona según un principio de clausura²⁴⁴.

La positividad o nivel de la arqueología, la aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes o nivel de la genealogía, la movilidad constante, fragilidad y reversibilidad o nivel estratégico²⁴⁵. Tal es la tríada foucaultiana en la que se traduce la propuesta por P. Veyne,

²⁴¹ Idem, p. 200.

²⁴² Foucault, M. “¿Qué es la Crítica? Crítica y *Aufklärung*”, op. cit.; p. 15.

²⁴³ Chartier, R. *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*, Buenos Aires: Manantial, 1996; p. 24.

²⁴⁴ Foucault, M. “¿Qué es la Crítica? Crítica y *Aufklärung*”, op. cit., p. 16.

²⁴⁵ Idem, p. 16.

quien también ya señalaba en su estudio de 1971 que dado que la historia comporta causas superficiales, esto es, eficaces, “tiene carácter estratégico, es una sucesión de batallas integradas por diferentes dispositivos, que constituyen otras tantas coyunturas singulares”²⁴⁶. Apoyándose asimismo sobre la definición de los fenómenos aleatorios según Poincaré para pensar el azar en la historia como “variaciones imperceptibles en las condiciones iniciales”²⁴⁷, este factor señalado por Veyne se reencuentra con su otra cara en la descripción de Foucault: la precariedad ínsita en la aceptabilidad de un sistema se vuelve perceptible si sus condiciones se descubren en la inmanencia de su propio funcionamiento, y no remiten a instancias trascendentales. Por ello la eventualización es introducida por el filósofo francés como recurso crítico en manos de la negativa a ser gobernados de cierta forma, puesto que no hay derecho originario de las formas:

eventualización en la que se trata de algo cuya estabilidad, cuyo enraizamiento, cuyo fundamento, no es nunca tal que no se pueda de una manera u otra, si no pensar su desaparición, sí por lo menos señalar aquello por lo cual, y a partir de lo cual, su desaparición es posible²⁴⁸.

Tanto Veyne como Foucault son cuidadosos en indicar que la trama, la grilla saber-poder, no son afirmaciones ontológicas sobre la realidad, sino matrices de inteligibilidad cuyo propósito es trasfigurar lo singular en específico. Si bien Foucault habla de “singularidades” en su análisis, al remitirlas a sus condiciones de aceptabilidad histórica, se asimilan a la caracterización que Veyne otorga de lo específico: aquello que puede desprenderse de lo individual anecdótico sin por ello constituirse en un universal o principio. Las especificidades entonces no están dadas, son formuladas. Para Foucault no se encuentran determinadas únicamente por las representaciones, las instituciones, la organización económica o política, sino por el nudo que las reúne simultáneamente, donde pueden estudiarse conjuntamente modos de hacer y formas de pensar en un contexto determinado por condiciones materiales, pero también por maneras de entender y reglar esas condiciones. Foucault lo ha señalado en más de una ocasión: no se trata de otra cosa que de las prácticas. P. Napoli nota cómo se combina la deflación ontológica con la puesta en relieve de las prácticas: hablar de “grilla de inteligibilidad” implica un rechazo de la prioridad metafísica y una reevaluación de la naturaleza de los hechos según combinaciones táctico-estratégicas; “no se trata de evaluar el valor de verdad del objeto sino de juzgar las modalidades prácticas que están en el origen de su evidencia”²⁴⁹.

En una mesa redonda realizada unos días antes de la conferencia, Foucault consigna con claridad cómo entiende y cómo ha tomado en sus análisis la dimensión de las prácticas. Es una cita extensa, pero vale referirla completa:

²⁴⁶ Veyne, P. *Cómo se escribe la historia*, op. cit., p. 77.

²⁴⁷ Idem, p. 78, citado por Veyne.

²⁴⁸ Foucault, M. “¿Qué es la Crítica? Crítica y *Aufklärung*”, op.cit., p. 17.

²⁴⁹ Napoli, P. “Michel Foucault et les passions de l’histoire”, en: *Future antérieure* 18, 1993/4, <http://www.multitudes.net/Michel-Foucault-et-les-passions-de/>

El punto de ataque del análisis no fueron «instituciones», tampoco «teorías» o una «ideología», sino «prácticas» –para asir las condiciones que un momento dado las vuelven aceptables: la hipótesis era que los tipos de prácticas no están solamente comandadas por la institución, prescriptas por la ideología o guiadas por las circunstancias –cualquiera sea el papel de una y otras– sino que tienen hasta cierto punto su regularidad propia, su lógica, su estrategia, su evidencia, su «razón». Se trata de hacer el análisis de un «régimen de prácticas»: las prácticas consideradas como lugar de encadenamiento de aquello que decimos y aquello que hacemos, de reglas que nos imponemos y razones que nos damos, de proyectos y evidencias. [...] He querido entonces hacer la historia no de la institución cárcel sino de la «práctica del encarcelamiento»²⁵⁰.

Lo que se denominaba “sistema” en las líneas anteriores, designa regímenes de prácticas. La inserción de dichas prácticas en un contexto y su ordenación estratégica tomadas en conjunto, es lo que Foucault ha propuesto entender como *dispositivo*. A saber: una red de elementos heterogéneos –“discursos, instituciones, distribuciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas”–, que permite analizar qué tipo de enlace se establece entre ellos, a la vez que descifrar a qué problema responde su formación²⁵¹. Y es fundamental aclarar: el dispositivo no es alguna suerte de mecanismo en que se involucran sujetos que son exteriores a él para realizar determinadas acciones sobre objetos ya dados; “pertenecemos” ya siempre a dispositivos sociales enfatiza Deleuze, y actuamos dentro de ellos, pertenencia que no es identificación sino actividad²⁵². Es decir, son precisamente el escenario donde se da la configuración correlativa de objetivaciones y subjetivaciones; donde puede captarse que la relación es primaria respecto de los elementos que vincula y la práctica es condición de los objetos que en ella están en cuestión, y no viceversa.

Habría que intentar estudiar el poder, no a partir de los términos primitivos de la relación (sujeto de derecho, Estado, ley, soberano, etc.), sino *a partir de la relación misma*, puesto que es ella la que determina a los elementos a los que se refiere [...] hay que investigar de qué forma las relaciones de servidumbre pueden crear súbditos²⁵³.

Tales son, en efecto, los puntos que la lectura de P. Veyne supo subrayar tempranamente con lucidez. Las prácticas no funcionan en los análisis de Foucault como instancia, primer motor o fuerza oculta: son el hacer histórico por lo cual, una vez vueltos históricos los “falsos objetos naturales”, puede haber objetos. De este modo, el rechazo del sujeto constituyente no conduce a la afirmación de una objetividad pura. Este desplazamiento “hacia el centro”, indica para Veyne que la de

²⁵⁰ Foucault, M. “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”, op. cit., p. 59. Hay una variedad de ocasiones en donde Foucault alega que se ocupa de prácticas (así como de varios conceptos que analizaremos en este capítulo), escogemos las que nos parecen más esclarecedoras para analizar.

²⁵¹ Foucault, M. “Le jeu de Michel Foucault” (1977), DE3, texto n° 206, p. 299.

²⁵² Deleuze, G. “What is a dispositif?” en: Armstrong, J. (Trad.) *Michel Foucault, Philosopher*, Hemel Hempstead: Harvester, 1992; p. 164.

²⁵³ Foucault, M. “Resumen del curso”, en: *Defender la sociedad*, op. cit., p. 239. La cursiva es nuestra.

Foucault “es una filosofía de la relación”²⁵⁴, enseñanza debida a Nietzsche gracias a la cual es posible pensar por fuera de las filosofías del sujeto y las filosofías del objeto, y que al apoyarse en la positividad de las prácticas no recurre tampoco a una ontología de la relación. Al plantear las prácticas desde el enfoque relacional, también se elude el recurso de presentarlas como estructuras invariantes: el gobierno, por ejemplo, no tiene las mismas notas si se ejerce sobre súbditos o sobre una población, “los gobernados” no constituyen un referente estable, se configuran en su especificidad de acuerdo se trate de una relación de servidumbre, pedagógica, etc.

Prácticas siempre diferentes engendran en puntos diferentes de un universo completamente *material*, compuesto de referentes prediscursivos que son potencialidades aún sin rostro, objetivaciones siempre distintas, rostros; cada práctica depende de todas las demás y de sus transformaciones, todo es histórico y todo depende de todo; nada es inerte, nada es indeterminado²⁵⁵.

Para Veyne, el trabajo de Foucault modifica a la par las fronteras de la historia y la filosofía en la transformación de sus objetos. En las genealogías no se pierden de vista los contenidos de la historia tradicional (no dejan de lado la sociedad, la economía, las ideas) pero configuran esa materia de otra manera: “no se atienen a los siglos, los pueblos ni las civilizaciones; las tramas que relatan son la historia de las prácticas en que los hombres han visto verdades y de sus luchas en torno a esas verdades”²⁵⁶. Foucault es un “arqueólogo escéptico” que ha llevado hasta sus últimas consecuencias “el nominalismo espontáneo de los historiadores”²⁵⁷, mostrando hasta qué punto la historia ha llegado a ser “uno de los tantos falsos objetos naturales”²⁵⁸ y hasta qué punto entonces, al historizar esa historia, puede transmutarse lo que se entendía por verdad.

Procurando precisar qué supone este replanteo del trabajo histórico, pueden reconstruirse en los siguientes puntos las indicaciones que Foucault fue ofreciendo al ser interrogado en distintos momentos por este aspecto de su labor²⁵⁹:

. Si “la historia continua es el correlato de la conciencia”, esta nueva forma de entender la historia se apoya sobre un cierto “uso reglado de la discontinuidad”. Lo cual supone varias cuestiones. En primer lugar, que la discontinuidad deja de ser pensada como “fatalidad exterior que

²⁵⁴ Veyne, P. *Cómo se escribe la historia*, op. cit., p. 232.

²⁵⁵ Idem, p. 226.

²⁵⁶ Idem, p. 237.

²⁵⁷ Veyne, P. “Un arqueólogo escéptico”, En: Eribon, D. (Dir.) *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*, Buenos Aires: Letra Viva, 2004; p. 31.

²⁵⁸ Veyne, P. *Cómo se escribe la historia*, op.cit., p. 238.

²⁵⁹ En cada uno de sus estudios, Foucault no omite precisiones sobre su forma de proceder, siendo el tipo de enfoque histórico una de las más mencionadas. Proponemos una reconstrucción general que entendemos que recoge los puntos destacados, sin pretender formular una suerte de “teoría de la historia” ausente en el trabajo del pensador francés.

hay que reducir” y pasa a ser un operador positivo para determinar objetos y validar análisis²⁶⁰. En segundo lugar, que la discontinuidad no es un nuevo nombre para la indeterminación ni designa un proceso unitario, razón por la cual es más adecuado pensar en discontinuidades. Sus referentes son los juegos de transformaciones que pueden entrecruzarse entre variables especificadas; la historia es “el análisis descriptivo y la teoría de esas transformaciones”²⁶¹, establece series como única especie de generalidad. Judith Revel lo señala con precisión: se trata de “una redefinición de la continuidad como discontinuidad continua”, donde “la diferencia es instada por la discontinuidad pero representa también, a la inversa, su verificación efectiva”²⁶². En tercer lugar, el reconocimiento de que cada serie de acontecimientos demanda su propia periodización y en ella todo un conjunto de materiales diversos se tornan pertinentes como objetos de análisis²⁶³; T. Flynn señala esto precisamente como resultado de que se trata de una problematización y no del estudio de un “período”²⁶⁴. Aquello a lo que se otorga o retira el valor de documento impacta directamente sobre la admisión de ciertos hechos como acontecimientos históricos, y viceversa: “sin duda se trata de tipos de acontecimientos diferentes, pero tal médico que ha dicho tal tontería sobre la locura forma parte de la historia como la batalla de Waterloo”²⁶⁵.

. Se desmitifican dos grandes representaciones de la historia que, en direcciones opuestas, han operado una sacralización de lo social. Por un lado, la historia “como último refugio del orden dialéctico, pudiendo salvar en ella el reino de la contradicción racional”, es decir, como sucesión de grandes eventos jerarquizados, donde los individuos son al mismo tiempo autores inconscientes y partes superadas por esa totalidad. “Esa historia, a la vez proyecto individual y totalidad, devino intocable: refutarla era atacar la gran causa de la revolución”²⁶⁶. Por otro lado, la historia fue una disciplina “gracias a la cual la burguesía mostraba que su reino era el resultado de una lenta maduración y que, en esa medida, estaba perfectamente fundado, porque venía de la noche de los tiempos y no era posible amenazarlo”²⁶⁷. Frente a ambas se propone, en términos de M. Poster, “destotalizar” la historia²⁶⁸: recuperar las distintas duraciones y sus metamorfosis que han sido

²⁶⁰ Foucault, M. “Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al círculo de Epistemología”, op. cit., p. 227.

²⁶¹ Foucault, M. “Para una política progresista no humanista. Respuesta a una pregunta”, op. cit., p. 202.

²⁶² Revel, J. *Foucault. Un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires: Amorrortu, 2014; p. 37 y p. 80 respectivamente.

²⁶³ Foucault, M. “Sobre las maneras de escribir la historia” (1967), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, p. 155.

²⁶⁴ Flynn, T. “Foucault’s Mapping of History” en: Gutting, G. (Ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, New York: Cambridge University Press, 2005; p. 43. Agrega que esto no implica ignorar los hechos, sino tomar aquellos que se condieran relevantes para el problema en cuestión. Lo cual explica a la vez que la “síntesis” o “totalización” es tan imposible como prescindible; una de los puntos por los que este autor considera a Foucault un “historiador posmoderno”.

²⁶⁵ Foucault, M. “Entretien avec Michel Foucault” (1978), op.cit., p. 76.

²⁶⁶ Foucault, M. “Sobre las maneras de escribir la historia” (1967), op. cit., p. 154.

²⁶⁷ Foucault, M. “Revenir à l’histoire” (1970), DE2, Texto n° 103, p. 272.

²⁶⁸ Poster, M. “Foucault, the present and history”, en: Armstrong, J. (Trad.) *Michel Foucault, Philosopher*, op. cit.; p. 305. Esta destotalización de la historia es correlativa a una del análisis teórico, que se auto-limita en su alcance. Poster contrasta esta posición con la teoría marxista de la historia, resultando más consecuente que ésta en extender la emancipación al terreno del análisis. Volveremos sobre ello.

desdibujadas bajo las ideas unitarias de tiempo y pasado, y los distintos componentes del nivel estratégico –programas, un tipo de racionalidad, reglamentos– que la genealogía puede recobrar al disociar la ilusión de lo social como única instancia de realidad. Se trata entonces de una historia de las condiciones del saber que es distinta a la historia de las ciencias y se imbrica con la dimensión del poder; historia de los mecanismos de poder, que no es ni la de los grandes personajes, ni de la infraestructura económica, ni de las instituciones²⁶⁹ sino que se muestra ligada a la producción de individuos-sujetos y a la relación entre el poder político y los cuerpos²⁷⁰; historia de las veridicciones y subjetivaciones que no expone el progreso de las ideas sino los cambios de las “tecnologías morales”²⁷¹, de la experiencia que los individuos hacen de sí mismos y de otros.

. La historia funciona en estos análisis coordinada con la problematización: “la historia no tiene que interpretar el papel de filosofía de las filosofías, ni hacerse valer como el lenguaje de los lenguajes”²⁷²; la inteligibilidad que puede ofrecer es la de las luchas, las tácticas y estrategias que se juegan en distintos focos de experiencias, y que se han desatendido bajo “las coherencias funcionales y las sistematizaciones formales”²⁷³. A contrapelo de la filosofía de la historia “que encierra el acontecimiento en el ciclo del tiempo, haciendo del presente una figura encuadrada como lo otrora futuro que se dibujaba ya en su forma propia, como el pasado por venir que conserva la identidad de su contenido”²⁷⁴, la filosofía se asocia con la historia en una tarea política y crítica que recupera, en su sentido más concreto y específico, el trabajo de cuestionamiento de las evidencias.

Aquello que las diferentes formas de racionalidad muestran como necesario, podemos perfectamente hacerle su historia y reencontrar las redes de contingencia de donde emergió; lo cual no quiere decir que esas formas fueran irracionales, quiere decir que reposan sobre un zócalo de práctica humana y de historia humana. Puesto que tales cosas han sido hechas, pueden, a condición que sepamos cómo fueron hechas, ser deshechas²⁷⁵.

Si “lo que hay de más humano en el hombre es su historia”²⁷⁶ y no una cristalización metafísica, si todos los encadenamientos de hechos y razones no pueden volver imposible lo que de vez en vez los interrumpe –aunque luego pueda ser apaciguado en postreras dramaturgias–, entonces la filosofía y la historia van juntas en un escepticismo, o un “pluralismo crítico” al entender de D. Couzens Hoy²⁷⁷, que se ejerce frente a necesidades ideales de cualquier tipo – sea de lo social, de la humanidad o de

²⁶⁹ Foucault, M. “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, op.cit., p. 608.

²⁷⁰ Foucault, M. “La société punitive” (1973), DE2, Texto n° 131, p. 468.

²⁷¹ Foucault, M. “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”, op. cit., p. 57.

²⁷² Foucault, M. “Sobre las maneras de escribir la historia”, op. cit., p. 169-170.

²⁷³ Foucault, M. “Entretien avec Michel Foucault” (1976), op. cit., p. 145.

²⁷⁴ Foucault, M. “Theatrum philosophicum” (1970), DE2, texto n° 80, p. 83.

²⁷⁵ Foucault, M. “Estructuralismo y postestructuralismo” (1983), op. cit., p. 967.

²⁷⁶ Foucault, M. “La psychologie de 1850 à 1950” (1957), DE1, texto n° 2, p.137.

²⁷⁷ Couzens Hoy, D. “The temporality of power” en: Prado, C.G. (Ed.), *Foucault’s Legacy*, London: Continuum, 2009; p. 14.

las verdades. Y van juntas, por tanto, en la restitución de aquello que para cierta tradición filosófica y cierta tradición histórica habrían tenido como tarea precisamente confinar: la contingencia frente a las marchas predeterminadas, lo errático contra las teleologías, lo específico mal subsumido en los universales. En todo ello, intercambiando los términos del tipo de interrogación frente a “la realidad”: pocos discursos han tenido una potestad igualable a los de la historia y la filosofía para determinar sin ambages lo que fue y lo que es, más escasos aún mejores celadores de lo irreversible y su decurso como decadencia o consumación; a ellas hay que preguntarles entonces *cómo*; ellas mismas tienen que transformarse en esa pregunta. La historia también ha sido taller de fabricación de ideales y ha justificado el desfile de cohortes a su sacrificio; quizás el gran *cómo* gravita en volver esas justificaciones tan irrepitibles como todo lo perdido.

Es claro que el presente como trama viviente con el pasado perturba lo mejor establecido. Cuando Foucault en *Historia de la locura* analizó la locura y la enfermedad mental entre la segunda mitad del s. XVII y comienzos del s. XIX, no más allá de Pinel, los psiquiatras lo leyeron como un libro de antipsiquiatría; lo mismo ocurrió para el problema de la delincuencia, estudiado entre 1760 y 1830/40, que fue considerado como una descripción de la situación actual. El pensador responde a ello precisamente con una idea central ya consignada en el capítulo anterior, donde omitimos esta parte de la cita:

Tenían razón y estaban equivocados al mismo tiempo. Equivocados, porque yo no hablaba de eso; pero había cierta verdad en su reacción epidérmica y encolerizada porque, en efecto, leer la historia de esa manera significa trazar en las realidades contemporáneas vías posibles, que devinieron enseguida, a través de transformaciones indispensables, vías realmente continuadas. El efecto de verdad que busco producir reside en esa manera de mostrar que lo real es polémico²⁷⁸.

Tal carácter polémico, propiciado por la perspectiva histórico-crítica de la filosofía, ya fue enunciada como una de las mayores resultantes del modelo reconstruido a partir de Nietzsche. El problema de la objetivación, ligado allí a la crítica del conocimiento y de la noción correspondentista de verdad, encuentra aquí su cauce foucaultiano en una extensión equiparable a la planteada por el filósofo alemán en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: las instituciones del orden social se perpetúan no sólo por la fijación metafórica de entidades donde establecieron otrora sus cimientos, sino por una constante y renovada producción de realidades suplementarias que constituye su dinamismo por debajo de las aparentes inercias sin tiempo. Doble operación por manifestar en la cual se opone el nominalismo al historicismo y al relativismo: no se trata siempre de los mismos objetos de los que se muestran sus transformaciones a través del tiempo, reintegrándolas en un fondo explicativo unitario²⁷⁹; no es cuestión de conceder, a cada momento

²⁷⁸ Foucault, M. “Precisiones sobre el poder. Respuesta a algunas críticas”, op. cit., p. 122.

²⁷⁹ Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007; p. 18. En *Defender la sociedad*, Foucault da el rótulo de “historicismo” al

histórico, la absolutización de su verdad. Ni la historia de la verdad, del error, ni del poder en sí mismos, sino de la “composición de efectos”²⁸⁰: de las condiciones que debieron cumplirse para que referentes inexistentes tomen consistencia como denominadores de realidades y se solape su carácter de efectos “transformándolos en datos para un análisis científico”²⁸¹. La inteligibilidad histórica es polémica no porque confronte viejas verdades como errores hoy disipados, sino porque discute que se hayan dado como única y absoluta posibilidad: la verdad de la locura retenida en el saber psiquiátrico, de modo que la adaptación a la realidad no sea otra cosa que el reconocimiento incontestable del poder psiquiátrico²⁸²; la instalación en el “delincuente” de ese alma, “real e incorpórea” donde se engranan saber y poder para poder corresponder y justificar la punición con la verdad más profunda sobre su individualidad²⁸³.

Denominar como efecto a lo que hay, implica que su inteligibilidad consiste en establecer permanentemente un correlato entre lo dado y la posibilidad de que esté dado. Lo cual no lo hace menos real, sino que remite su materialidad a otros focos: la materialidad del alma es el cuerpo sometido a ella y lo que establece esa relación de sujeción, la materialidad de la moral es un conjunto de conductas regladas y aquello por lo cual pueden inscribirse actos en esas codificaciones, la materialidad de la peligrosidad es la “vida licenciosa” y los mecanismos que permiten ligarla a desenlaces altamente previsibles, si no inevitables. Las genealogías exponen, a partir de un efecto, que “el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente y lo somete a la división de lo verdadero y lo falso”²⁸⁴.

Es posible despejar así que la historia bifronte de la verdad a la que se hacía referencia en el capítulo anterior, no supone un dualismo: es el planteo constante, y en el mismo plano, del efecto y su “desmultiplicación causal”²⁸⁵. Y es preciso prevenir en ello otra salida a la polaridad: una multiplicación de las entidades existentes según una escala de realidad. De todo lo expuesto, se colige que no habría respecto de qué establecer tal gradación. Cabe pensar, en cambio, en lo que C. Falzon señala como “emergencias y transformaciones de las formas”²⁸⁶: las relaciones tienen una realidad sin duda diferente a la de los cuerpos, pero de relaciones inventadas pueden nacer sujeciones reales, y de tramas históricas efectivas pueden hipotetizarse realidades que lleguen a

discurso histórico-político que restaura la realidad de la guerra como fondo de la historia. Se trata de una operación de contrastación crítica con la idea del desenvolvimiento pacífico de la historia, y por tanto, no entra en contradicción con lo indicado en el otro curso. (Op. cit, p. 161-2).

²⁸⁰ Foucault, M. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007; p. 278. Aquí, Foucault evoca precisamente a P. Veyne.

²⁸¹ Foucault, M. “La société punitive” (1973), op. cit., p. 465.

²⁸² Foucault, M. *El Poder Psiquiátrico*, op. cit., p. 196.

²⁸³ Foucault, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002; p. 36.

²⁸⁴ Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica*, op.cit., p. 37.

²⁸⁵ Foucault, M. “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”, op. cit., p. 61.

²⁸⁶ Falzon, C., “Making History”, en: Falzon, C.; O’Leary, T., Zawicki, J. (Eds.), *A Companion to Foucault*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2013; p. 283.

futuro. Así, la combinación entre ficción y ontología histórica que las indagaciones de Foucault proponen, puede recuperar, detrás del polvo levantado, la postulación contenida en la inteligibilidad polémica: la realidad, como la verdad, también se instituye de muchas maneras.

Aquí se encuentra el nudo del cruce entre historia y filosofía que subraya Veyne como piedra de toque de los análisis foucaultianos; aquí radica lo que el propio Foucault denomina su práctica histórico-filosófica. Y en torno a esto gira en gran medida un conocido intercambio entre Foucault y un grupo de historiadores, en el que el filósofo menciona a Veyne prácticamente como único aliado metodológico. Se trata de la respuesta que Foucault elabora en “La nube y el polvo” a la reseña crítica de Jacques Léonard sobre *Vigilar y Castigar* y la discusión que a partir de ambos textos se realiza en la mesa redonda de Mayo de 1978 mencionada más arriba, donde se encontraban presentes el propio Léonard, Maurice Agulhon, Carlo Guinzburg, Arlette Farge, Michelle Perrot, Jacques Revel, entre otros²⁸⁷.

En la primera parte del artículo de J. Léonard, titulado sugestivamente “El historiador y el filósofo”, se recorren distintos puntos a partir de “las críticas que los profesionales de la cuestión pueden asestarle” al libro de Foucault, y que se sintetizan en que “no *percibe* siempre, *desde dentro*, todas las realidades del pasado”: por la rapidez con que recorre tres siglos, frente al historiador que “no tiene el menor derecho a prescindir de las verificaciones sociológicas y cronológicas”²⁸⁸; por la exageración con que se deduce un fenómeno global de documentos menores “siempre ridiculizados y siempre reimpresos”, al que distintos especialistas podrían contestar “levantando el polvo de los hechos *concretos* en contra de la tesis de la *normalización* masiva”²⁸⁹. Finalmente, por la imprecisión en el método, ya que no queda claro si “describe una maquinaria o denuncia una maquinación”, de modo que parece aludir a “una *maquinación sabia*, pero obstinadamente *impersonal o abstracta*. ¡Estructuralistas y existencialistas quedan igualmente decepcionados!”²⁹⁰. La segunda parte, está dedicada en cambio a considerar los aportes que el análisis de Foucault puede hacer a los historiadores, en términos elogiosos aunque discutibles –Léonard insiste en hablar de la “dialéctica” del saber y el poder como lance central–, y que si bien se admiten como “hipótesis razonables” o llamados de atención valiosos, no dejan de poner en guardia contra “la tentación de darle la razón sin tomarse el tiempo de clasificar «la realidad de las cosas»”²⁹¹.

²⁸⁷ La respuesta de Foucault, la mesa redonda y la respuesta a un postfacio de Maurice Agulhon se encuentran en DE4, textos n° 277, 278 y 279 respectivamente. Un volumen preparado por M. Perrot y publicado en 1980 con el título *L'impossible prison* (Paris: Seuil) compila, además de lo anterior, la reseña de J. Léonard y el postfacio de M. Agulhon. La edición en español es la que venimos refiriendo de J. Jordá para la mesa redonda y a la que remitiremos también el resto de los textos.

²⁸⁸ Léonard, J. “El historiador y el filósofo”, *La imposible prisión*; p. 7-8. La cursiva es del original.

²⁸⁹ Ídem, p. 11-12. La cursiva es del original.

²⁹⁰ Ídem, p. 14-17. Las cursivas son del original.

²⁹¹ Ídem, p. 19. Podría leerse todo este tramo del artículo como Léonard haciendo justicia a los análisis de Foucault, incluso contestando algunos puntos de la primera parte. Sin embargo, no puede ocultarse el hecho de que Léonard “constata” las hipótesis de Foucault no a partir de los materiales que el filósofo utiliza, sino con otros

Foucault opta por ordenar su contestación a la primera parte en tres puntos que recogen el blanco de la discusión: la diferencia entre el análisis de un problema y el estudio de un período; el uso del principio de realidad en historia; la distinción que debe hacerse entre la tesis y el objeto de un análisis. En gran medida, el primer y el último punto, se explican como confusiones de lectura que Foucault no acepta colocar bajo las reglas de la historiografía, sino explicitando según su propia operación –todo lo que se viene desarrollando en el presente capítulo– el hilo de estudio. A. Farge, presente en la mesa redonda y en colaboración con quien realiza el estudio de *lettres de cachet* del s. XVIII en *Le Désordre des Familles*, señaló en este sentido que la relación del pensador con los historiadores fue fundamentalmente la de un “malentendido persistente”; a pesar del cual no llegaron a obturarse las influencias²⁹² –el caso de la Escuela de los *Annales*, como muestra P. Burke en su trabajo, sería característico al respecto²⁹³.

El segundo punto, sin embargo, recae sobre un desacuerdo netamente teórico, que ahora el propio filósofo establece como parte aguas con profesionales de la historia: el rechazo que expresan de la utilización por su parte de ciertos documentos de programas, planes, que no llegaron a realizarse; la negación a establecer relaciones más complejas, no unívocas, entre lo dicho y lo hecho, los esquemas y los comportamientos efectivos; el oponer la “vida real” de las instituciones al orden “utópico” de los proyectos; todo ello se deriva para Foucault de “hacerse de lo real una idea bien pobre”²⁹⁴. Una idea, podría agregarse, que no reconoce su propia oscilación entre, de una parte, la abstracción que supone deducir de hechos constatados la verdad de la historia y, de otra, el recusar toda una serie de materiales teóricos como la nube de abstracción que recubre la exactitud de aquellos. Este filósofo entonces, que “acude a sembrar ideas en el campo de los historiadores”²⁹⁵, interviene con una noción de verdad mucho más modesta y de realidad bastante menos evidente, sin por ello negar su validez; apunta que la historia, la verdad y la realidad se encuentran en un mismo plano de inmanencia problemático.

En un postfacio a la discusión, M. Agulhon expone el centro de gravedad de los malestares generados por el trabajo de Foucault de los que J. Léonard se había prestado como vocero un tanto caricaturesco. Ya no se trata de la defensa disciplinar que pueden anteponer los historiadores; es

acontecimientos históricos, lo cual no deja de operar como la puesta a prueba de intuiciones filosóficas mediante la rigurosidad ascética del historiador.

²⁹² Farge, A. “Michel Foucault et l’histoire”, *Sciences Humaines*, Hors-série N° 3, Foucault, Derrida, Deleuze: Pensées Rebelles, Mai-Juin 2005.

²⁹³ En tal sentido Burke señala los tópicos de la historia del cuerpo y sus vínculos con la historia del poder, y el giro hacia la historia cultural vinculado a la crítica de Foucault a los historiadores respecto a la sacralización de lo social; así como el retorno a la política en la tercera generación de la Escuela. Si bien Foucault criticaba el énfasis de los estudios del grupo en la continuidad, Burke indica que los trazados genealógicos tienen similitud al enfoque de la “larga duración”; cuestión que en efecto es mencionada por el filósofo, que reconoce en los trabajos de F. Braudel un enfoque “muy interesante sobre las diferentes duraciones” y “un análisis de sus juegos al interior del tiempo” (Foucault, M. “La escena de la filosofía” (1978), *Obras esenciales*, p. 823-824 [DE3, texto n° 234]). Burke, P. *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-1989*, Worcester: Polity Press, 1990; pp. 84, 88, 102.

²⁹⁴ Foucault, M. “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”, op. cit., p. 70.

²⁹⁵ Léonard, J. “El historiador y el filósofo”, op. cit., p.5.

asunto de una controversia acerca de lo que puede provocar un trabajo histórico sobre los umbrales de tolerancia actuales:

Toda la espectacularidad de la antigua represión está simbolizada en la cuerda, toda la seriedad grisácea y secreta de la nueva, en el coche compartimentado inventado en 1836. Pero, en la pluma deslumbrante de M. Foucault, resulta tan coloreada la evocación de los ecos barrocos y populares de la primera, y tan opresiva y siniestra la descripción de la segunda, que casi nos hace dudar de que el coche fuera un progreso [...] ¿Es horrible admitir grados en el horror? ¿Equivale a defender la prisión admitir, en su tiempo y con sus límites, lo que pudo haber de humanización de sus modos de existencia? La respuesta afirmativa no nos parece evidente²⁹⁶.

Pregunta lícita y que sin duda no se les plantea sólo a los historiadores; es difícil nivelar el espanto del suplicio de Damians con el de las condiciones de las cárceles contemporáneas. Pero la cuestión es que precisamente no se trata de eso, de allanar los 260 años de historia que los separan (y es preciso subrayar: de *historia* y no mero transcurso del tiempo) para calibrar dos hechos así recortados, desnudos, según una jerarquía sempiterna de atrocidades o humanización. Se trata de todo lo que ocurrió en ese tramo en la correlación entre las prácticas penales, las tecnologías de poder, los saberes encargados de juzgar, los intereses de grupos sociales; de toda la composición que a la vez que se utiliza como explicación, *en su tiempo y con sus límites*, del suplicio y la reclusión como castigo flagrante y correctivo aparente –ya se ve allí que no se trata de *lo mismo*– es a partir de la cual cada uno y ambos pueden ser percibidos como intolerables.

Foucault es claro respecto del eje de su análisis: es una historia de la relación entre el poder y los cuerpos, y recorriendo esa línea, entiende que el ejercicio del poder no se ha atenuado por transformarse de un espectáculo de la crueldad en una incidencia silenciosa, constante, prácticamente administrativa sobre los cuerpos analíticamente especificados y apresados. Lo que muestra esa historia es la plasticidad de los mecanismos de poder, la posibilidad de operar a partir de prácticas aparentemente “humanizadas” una sujeción mucho más anclada en el fondo (producido) de los cuerpos. Lo cual, por una parte, no excluye otro tipo de historias respecto del castigo; pero desde la así emprendida, resulta “a la vez histórica y políticamente importante hacer aparecer el sistema positivo que sostiene unas prácticas *que el hábito y un análisis insuficiente corren el riesgo de hacer pasar como «suaves»*, o por una «suavización»”²⁹⁷, porque el poder de los reglamentos disciplinarios *no es menos real* que el poder que utiliza el cadalso. Si el cuadro así trazado es “efectista” no se debe a la descripción ampulosa que hace del cuerpo torturado o de la existencia reducida a la ignominia, sino precisamente a *hacer dudar* de ese *progreso*: ¿es un avance de la moral, de la sensibilidad social, o puede tener que ver con una conquista de las tecnologías de poder que alcanzan igual raigambre a menor costo de exposición? ¿Invisibilizar el poder que se ejerce no ha sido un objetivo perseguido? La respuesta negativa no parece evidente. Por otra parte,

²⁹⁶ Agulhon, M. “Postfacio”, *La imposible prisión*, op. cit.; p. 87.

²⁹⁷ Foucault, M. “Postfacio”, *La imposible prisión*, p. 88-89. Cursiva nuestra.

tampoco supone que cambios en las percepciones, transformaciones en la forma de juzgar los comportamientos, adelantos en el reconocimiento de derechos inalienables, sean meros exponentes de la ideología que recubre la materialidad del poder. Foucault señala en la respuesta a J. Léonard que justamente al haber podido “hacer concretamente la experiencia de los límites de la noción de ideología”²⁹⁸, el enfoque estratégico, con lo que aún tiene de tentativo, merece ensayarse.

Veyne ya lo había notado en su estudio: la importancia y la complejidad de estos análisis es que “no son marxismo ni freudismo”; proponen una vía “enteramente positivista y materialista” que no divide la realidad en dos²⁹⁹. E. Balibar, en su alocución en el célebre encuentro sobre Foucault realizado una década después, señala que su trabajo se dedicó específicamente a socavar el freudo-marxismo que se había convertido en un punto natural de llegada para varios discursos contestatarios – tomando como caso ejemplar *Historia de la sexualidad I*³⁰⁰. Mientras que para el historiador la diferencia entre la concepción foucaultiana y el marxismo es, a fin de cuentas, que éste “tiene una idea ingenua de causalidad”³⁰¹, para el segundo se trata de dos formas diferentes de nominalismo *como suplemento necesario del materialismo*, que proponen “dos maneras de practicar filosofía en la historia, opuestas a las filosofías de la historia”³⁰². Para ambos entonces, se trata de una diferencia sobre fondo de una consonancia de composición entre filosofía e historia, nominalismo y materialismo. Proseguiremos entonces con la consideración de las características que asumiría este último en Foucault.

3.2. La interdicción a la teoría unitaria

La misma vibración risueña del pensamiento imposible que provoca “una enciclopedia china” de J.L. Borges en el comienzo de *Las palabras y las cosas*, podría experimentarse al buscar la voz “Foucault” en un diccionario marxista:

1. Última muralla de la burguesía. 2. Agente de la patronal. 3. Ideólogo de los tecnócratas. 4. Irracionalista nietzscheano. 5. Racionalista mecanicista. 6. Positivista negador de la historia. 7. Filósofo relativista e historizante (*historicisant*). 8. Historiador idealista indiferente al materialismo dialéctico. 9. Historiador materialista al que le falta la dialéctica. 10. Historiador cuyos análisis pueden, bajo ciertas condiciones, ser integrados al materialismo dialéctico³⁰³.

²⁹⁸ Foucault, M. “El polvo y la nube”, *La imposible prisión*, p. 53.

²⁹⁹ Veyne, P. *Cómo se escribe la historia*, op. cit.; p. 236-8.

³⁰⁰ Balibar, E. “Foucault and Marx. The question of nominalism” En: Armstrong, J. (Trad.) *Michel Foucault, Philosopher*, op. cit.; p. 40-1.

³⁰¹ Veyne, P. *Cómo se escribe la historia*, op. cit.; p. 225, en nota al pie.

³⁰² Balibar, E. “Foucault and Marx. The question of nominalism”, op. cit., p. 56. La cursiva es del original.

³⁰³ Texto inédito de M. Foucault de 1979, citado en la Introducción preparada por los directores del volumen: Laval, C.; Paltrinieri, L.; Taylan, F. (Dir.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, París: La Découverte, 2015; p. 12, en nota al pie n° 6. La última entrada está tachada en el manuscrito.

Quizás son también como allí, pero en otro sentido, entradas de *un espacio común de encuentro en ruinas*: una perecedera afiliación al Partido Comunista –ser un “comunista nietzscheano era invivible”³⁰⁴–; un ensayo, nunca satisfecho, de investigación psicológica desde la hipótesis de la alienación³⁰⁵; y en adelante, una historia del presente extraña a la dialéctica, la ideología y el humanismo, tanto en su versión “academizada” como en una estructura de partido político percibida refleja a las estructuras sociales que pretendía abolir. Pero es preciso ser nominalista: *Marx no existe*³⁰⁶, Marx es una materia objetivada en mil rostros, que lo hecho, dicho y escrito en, por y contra el marxismo retrata de otras tantas maneras. Y sin duda, la relación de Foucault con todo ello, no escapa (ni desde sí ni desde las exégesis) a ese juego de máscaras.

Realizaremos un recorrido en cierto modo lateral: ni un análisis comparativo entre Marx y Foucault, ni una consideración exhaustiva de la lectura que hace Foucault de Marx o el marxismo, en sus aspectos teóricos o prácticos. Nos centraremos en materiales que proponen una interpretación del trabajo foucaultiano en relación con el de Marx, procurando recoger qué aportan estas aproximaciones y diferencias en términos de elucidaciones para el primero en torno a las relaciones, las prácticas y la inteligibilidad de la realidad.

Como se ha adelantado, el lazo que sugiere E. Balibar entre Foucault y Marx –proponiendo que el primero “rompe” con la teoría del segundo como un todo, pero establece “una alianza táctica” en el uso de ciertos principios o afirmaciones³⁰⁷–, los vincula como dos formas de hacer filosofía en la historia, donde el recurso al nominalismo se presenta como complemento necesario del materialismo “para evitar la recaída de cualquier forma de materialidad en la metafísica”³⁰⁸. Para este lector, identificar las relaciones y diferencias supone reconocer un suelo común en que las principales líneas de tensión puedan ser definidas: el materialismo histórico. Mientras lo que sostiene esta noción en Marx es la contradicción como estructura de las relaciones de poder, en Foucault asume un sentido completamente diferente: la materialidad no es relativa a las relaciones sociales, sino a los aparatos y prácticas de poder en tanto afectan *cuerpos*, y la historicidad no

³⁰⁴ Foucault, M. “Entretien avec Michel Foucault” (1978), op. cit., p. 50.

³⁰⁵ Foucault señala que ese trabajo está aislado de lo que escribió a continuación, ya que fue un intento de participar en la discusión en torno a los distintos sentidos (sociológicos, históricos, psiquiátricos) de la alienación que no pudo resolver, y ante el cual se decidió por el estudio histórico del “tratamiento real de los locos”. Foucault, M. “Interview de Michel Foucault” (1981), DE4, texto n° 349; p. 665. En su minucioso estudio, M. Morey explica los cambios entre este estudio e *Historia de la locura* como “un cambio de posición estratégica respecto al propio discurso”, desde la reordenación de la psicología en vistas del hombre concreto que debe desalienar, a la interrogación por la constitución histórica de la locura como objeto; cambio notable de perspectiva pero sobre fondo de una misma inquietud de crítica de los valores de la cultura burguesa. Cfr. Morey, M. *Lectura de Foucault*, op. cit.; pp. 39-54.

³⁰⁶ Foucault, M. “Preguntas a M. Foucault sobre la geografía”, op. cit., p. 621. Foucault hace referencia precisamente a la entelequia creada en torno al nombre propio y que refiere a la totalidad de la obra y sus derivaciones.

³⁰⁷ Balibar, E. “Foucault and Marx...”, op. cit., p.53.

³⁰⁸ Idem, p. 56.

refiere a la contradicción sino al acontecimiento. El énfasis puesto en los cuerpos responde a que a pesar de que el nominalismo de Foucault “prohíbe pasar de la naturaleza material de los cuerpos a la naturaleza ideal de la vida”, se trata más de una “interdicción necesaria” que de una solución real al riesgo de insertar los acontecimientos históricos dentro de los límites de las “metamorfosis de la vida”³⁰⁹ – una suerte de teleología vitalista. El curso de la argumentación muestra, sin embargo, no estar principalmente dirigido a desbrozar este problema en el pensamiento del Foucault, cuanto a fundamentar que es Marx quien juega con las blancas al haber resuelto por anticipado “las ambigüedades del materialismo” de aquel: no sólo ha entendido que los individuos históricos son cuerpos sujetos a las disciplinas, sino que los cuerpos mismos deben ser pensados en *términos relacionales*³¹⁰.

Como bien señalan F. Wahl y R. Bellour en la discusión posterior a la alocución, resulta discutible el estatus que Balibar da al cuerpo en el análisis de Foucault; S. Choat recuperando precisamente esta crítica, indica que Foucault identifica esas nociones del cuerpo y la vida como parte del complejo de saber-poder que está criticando³¹¹. Sin reconstruir la argumentación completa de *Historia de la sexualidad I*, texto en que se apoya el artículo, y sin extendernos por el momento a otros desarrollos, quizás cabe la misma aclaración que al momento de la discusión con los historiadores antes consignada, esto es, la distinción entre la tesis y el objeto del análisis.

Cuando el cuerpo aparece como realidad de tal modo individualizada, punto de anclaje y articulación que permite arraigar en “lo que tiene de más material y más viviente” la extracción de saber y el ejercicio del poder, es precisamente en la descripción del dispositivo histórico que tiende la red de relaciones que así lo marcan: la sexualidad. De allí que en el apartado “La implantación perversa” puede leerse cómo a “las sexualidades aberrantes”, el poder no pretende suprimirlas sino “dándole una realidad analítica, visible y permanente: la *hunde* en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad” y líneas más abajo, cómo la medicalización pudo justificarse al encontrarlas “*internadas* en el cuerpo, convertidas en carácter profundo de los individuos”³¹². Más interesante aún para esta interlocución, la presentación que hace Foucault de la operación de la burguesía con esta tecnología de poder, consistente en validar “el alto precio político de su cuerpo”: “*se otorgó un cuerpo* al que había que cuidar, proteger, cultivar y preservar de todos los peligros y de todos los contactos, y aislar de los demás”, “hay que verla empeñada en proveerse de una sexualidad y *constituirse a partir de ella un cuerpo específico*, dotado de una salud, una higiene, una descendencia, una raza: autosexualización de su cuerpo,

³⁰⁹ Idem, p. 55.

³¹⁰ Idem, p. 56.

³¹¹ Choat, S., *Marx through post-structuralism. Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, London: Continuum, 2010; p. 122. El autor señala que, por otra parte, se ha reforzado el vitalismo en Foucault pero desde una perspectiva positiva para enfatizar la resistencia, como en el caso de A. Negri.

³¹² Foucault, M. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, op. cit., p. 57-8. Cursivas nuestras.

encarnación del sexo en su propio cuerpo, endogamia del sexo y del cuerpo”³¹³. Por otro lado, en el orden de los efectos, no se encuentra tampoco al cuerpo como sustrato único y aislable, siempre se trata del “conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales”³¹⁴, de “una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros”³¹⁵. Doble atención entonces al cuerpo, que difiere con la puntualización de Balibar, inscripta no en una “historia de las mentalidades” ni en una “Física”, sino en una suerte de “lógica del sexo”, ante la cual

no hay que engañarse: bajo la gran serie de las oposiciones binarias (cuerpo-alma, carne-espíritu, instinto-razón, pulsiones-consciencia) que parecían reducir y remitir el sexo a una pura mecánica sin razón, Occidente ha logrado [...] *hacernos pasar casi por entero —nosotros, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestra individualidad, nuestra historia—* bajo el signo de una lógica de la concupiscencia y el deseo³¹⁶.

Balibar, podría agregarse, comprende bien a qué apunta y a qué se opone esta explicación como para ironizar, en una ocasión reciente, sobre la ausencia de referencias a Marx en los cursos *El poder psiquiátrico* y *Los anormales*: incluso si ese poder tiene funciones sociales, “el marxismo no sirve de nada para pensarlos, ya que ese poder se ejerce sobre los cuerpos, no sobre los espíritus o las ideas”³¹⁷.

Precisamente en la misma ocasión, un coloquio sobre Marx y Foucault realizado en diciembre de 2014 en París, D. Sardinha vuelve sobre aquella antigua exposición de Balibar para retomar el hilo del problema. Allí donde se marcaba la coherencia del nominalismo de Marx por sobre la oscilación foucaultiana, este nuevo análisis propone restaurar su equilibrio común en el desplazamiento que ambos efectúan respecto del problema de las esencias en la tradición filosófica. La tesis es que rechazan por igual las dos caras de esta “misma medalla filosófica”, tanto realismo como nominalismo; pero éste último entendido en sentido clásico³¹⁸. En esto reside el paso adelante de la argumentación: apoyándose sobre pasajes similares a los referidos anteriormente de *La voluntad de saber*, muestra que el nominalismo de Foucault no procede indicando detrás de los universales entidades singulares, sino señalando como referente de esos nombres un haz de relaciones. Avanzando sobre desarrollos posteriores, como *Nacimiento de la biopolítica*, suma el otro elemento que se ha elucidado a partir de P. Veyne: que las relaciones son planteadas a partir de prácticas

³¹³ Idem, p. 149-151. La cursiva es nuestra.

³¹⁴ Idem, p. 154.

³¹⁵ Idem, p. 129.

³¹⁶ Idem, p.96. La cursiva es nuestra.

³¹⁷ Balibar, E. “L’Anti-Marx de Michel Foucault” En: Laval, C.; Paltrinieri, L.; Taylan, F. (Dir.), *Marx & Foucault*, op. cit., p. 93.

³¹⁸ Sardinha, D. “Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique” En: Idem, p. 245.

históricas³¹⁹. Ambos movimientos podrían reconocerse simétricos a lo efectuado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, precisamente en los términos que las ha analizado E. Balibar³²⁰.

Al recapitular las características que asume en el trabajo de Foucault, Sardinha indica que se trata de un nominalismo que desencializa, que se combina en cada caso con investigaciones históricas, que toma la vía descendente conduciendo el análisis de prácticas concretas en un plano de inmanencia, y que tal plano debe ser entendido en una mutabilidad permanente que condiciona los modos de ser de aquello que vinculan las relaciones. De esta manera, se presenta a Foucault tan nominalista como Marx –llegando incluso a alternar la preeminencia al sugerir que Balibar proyectó la resignificación foucaultiana sobre el último– a condición de reconocer en ambos un “nuevo nominalismo, un *nominalismo de la relación*”, que funciona en los dos casos como complemento del materialismo y aplicándose como “objeto supremo al «Hombre»”–sea la esencia humana para Marx, sean los universales antropológicos para Foucault³²¹. En este punto podría decirse que Sardinha replantea el materialismo como campo de tensiones precisado por Balibar, iluminándolo ahora desde una confluencia que es nada menos que ese plano de inmanencia al que conduce el nuevo nominalismo como “terrenalidad” (*Diesseitigkeit*) del pensamiento³²². De acuerdo a la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach*:

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealdad del pensamiento –aislado de la práctica– es un problema puramente *escolástico*³²³.

Esto apunta que, en todo caso, Marx también realizó la primera jugada en términos de la interdicción; es decir, interponiendo la atención a la práctica “como el suplemento de materialismo necesario para impedir al pensamiento todo retorno hacia la escolástica”³²⁴. Esa vía descendente es la que recorre la dirección opuesta a la recaída ascendente –valga el oxímoron– en la metafísica, que el nominalismo de la relación exige de concebir como una mera inversión del idealismo. En efecto, la Tesis citada constituye una prolongación de la primera en que Marx pone el materialismo sobre sus pies indicando que “la falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo

³¹⁹ Idem, p. 249-50.

³²⁰ Se trata de una relectura en común entre los althusserianos, debido a que el corte epistemológico está situado en *La Ideología alemana* que es contemporánea de las Tesis; allí se considera formulado propiamente el nuevo materialismo de Marx distinto del materialismo precedente.

³²¹ Idem, p. 251-253.

³²² Sardinha señala la complejidad en la traducción del término, haciendo un recuento por distintos autores que han ensayado realizarla. Sin introducirnos en tal discusión que excede nuestros propósitos exegéticos, el sentido que se acuerda para el vocablo es el de “carácter terreno”, en contraposición al pensamiento orientado al “más allá” trascendente. Cfr. p. 254-6.

³²³ Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*, En: *La cuestión judía y otros escritos*, Selección e introducción J. M. Bermudo, traducción W. Roces, Barcelona: Planeta-De Agostini, 1994, p. 229. Cursivas del original.

³²⁴ Sardinha, D. “Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique”, p. 254.

el de Feuerbach)” reside en que no captó la realidad como “actividad humana sensible, como práctica”, y por tanto no comprendió la importancia “de la actividad «crítico-práctica»”³²⁵.

A primera vista, este paso permitiría a su vez enfocar y establecer el vínculo con ese otro elemento que, junto a las relaciones, sustituye en el referente de los nombres a las esencias: las prácticas. Sin embargo, volviendo un momento atrás, la inteligibilidad del plano de inmanencia que permite explicar ambos, ha sido una discrepancia explícita de Foucault con el marxismo. En una entrevista de 1975 en la que es interrogado específicamente por la relación entre su posición y la interpretación materialista de la historia, responde:

La diferencia se debe a que se trata, en el materialismo histórico, de colocar en la base del sistema las fuerzas productivas, luego las relaciones de producción, para llegar a la superestructura jurídica e ideológica, y finalmente a aquello que da su profundidad a nuestro pensamiento tanto como a la conciencia de los proletarios. Las relaciones de poder son, a mi entender, a la vez más simples y mucho más complicadas [...] Desde que pronunciamos la palabra «dialéctica», comenzamos a aceptar, incluso si no lo decimos, el esquema hegeliano de la tesis y la antítesis, y con él una forma de lógica que me parece inadecuada, si queremos dar de esos problemas una descripción verdaderamente concreta. Una relación recíproca no es una relación dialéctica³²⁶.

Para J. Revel, Foucault opera una apertura del materialismo histórico a partir del carácter inacabado del presente, que permite dar lugar a la alteridad sin subsumirla. “La historia en su materialidad: la «masa» que es cuestión de trabajar”; pero Foucault añade su propia idea: “una experimentación que no se da solamente como *transformación de lo que es*, sino que incluye igualmente la producción de una novedad, la irrupción de una invención”³²⁷. El distanciamiento recae entonces precisamente sobre el esquema, la comprensión general desde la cual se atraviesan los puntos en común, y hace que el paralelo no pueda plantearse más allá de un reconocimiento semejante sobre lo que hay que pensar, sin homologarse el cómo. Y sin duda, insertados en esquemas diferentes, los elementos (las relaciones, las prácticas) no reciben la misma caracterización. En lo que respecta a las prácticas, P. Macherey precisa para la segunda Tesis:

la práctica, así convocada para resolver el problema de la verdad objetiva, no es no importa qué práctica, sino la práctica como tal, es decir, la práctica en el sentido fuerte y auténtico de la *praxis*, la actividad práctica-crítica “revolucionaria” que, al mismo tiempo que supera la oposición del sujeto y del objeto, supera también aquella del pensamiento y del ser³²⁸.

³²⁵ Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*, op. cit., p. 229.

³²⁶ Foucault, M. “Dialogue sur le pouvoir” (1975) en: DE3, texto n° 221, p. 470-471.

³²⁷ Revel, J. “Foucault, marxiste hérétique? Histoire, subjectivation et liberté”, en: Laval, C.; Paltrinieri, L.; Taylan, F. (Dir.), *Marx & Foucault*, op. cit., p. 162. Cursivas del original.

³²⁸ Macherey, P. “Les thèses sur Feuerbach. Les thèses 2 et 3”, en: <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey11122002.html>

Como se ha visto en el apartado anterior, es en la práctica también para Foucault donde se disuelve la polaridad de sujeto y objeto mostrando la constitución correlativa de ambos, donde el problema de la verdad se plantea como régimen de una serie de prácticas históricas. No obstante, la práctica no aparece como una instancia unitaria ni explicitándose *en sentido fuerte y auténtico* en un tipo de actividad –sea revolucionaria u otra–; siempre se trata de formas de hacer y pensar que van a la par, y en su conjunto como *prácticas de*, donde caben distintas operaciones según el dispositivo, y regímenes de prácticas según los focos de experiencias definidos. La “terrenalidad” del pensamiento donde aparecen todos los factores que se abordan en la segunda Tesis, no por ello entendidos de igual modo, es planteada por Foucault en términos de *problematización*. Esto es, el conjunto de prácticas discursivas y no discursivas por las cuales se introduce algo en el juego de lo verdadero y se disponen los modos de tratarlo:

analizar problematizaciones a través de las cuales el ser es pensable y deber ser pensado, y las prácticas a partir de las cuales aquellas se forman [...] Problematización de la locura y de la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas, definiendo un cierto perfil de «normalización»; problematización de la vida, el lenguaje y el trabajo en las prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas «epistémicas»; problematización del crimen y del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que siguen un modelo «disciplinario»³²⁹.

Profusión de prácticas, de procesos diferenciados, como complejos de problematización. La problematización opera, asimismo, en dos niveles que podrían enunciarse como la problematización-objeto, es decir, la manera en que se presenta en la experiencia histórica analizada –cómo en un espacio y tiempo dados, a través de ciertas prácticas, se ha formulado y ensayado resolver determinados problemas concretos–, y la problematización-método, la forma en que se analiza la problematización-objeto. La problematización-método, lo que en sentido habitual sería la teoría, es concebida a su vez por Foucault como una práctica: “la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica, es una práctica. Pero local y regional, no totalizadora”³³⁰. La dificultad y complejidad de pensar prácticas desde una práctica singular, que está asimismo situada y no se alza como pura especulación, es bien apuntada por P. Macherey en un texto de 1987 titulado *La filosofía como operación*, donde desarrolla 21 tesis u observaciones en torno a esta práctica sobre las prácticas. Aunque merecerían su consideración completa, basten las siguientes para el punto en cuestión:

1. Pensar la práctica no es pensar acerca de la práctica o sobre la práctica, desde fuera. Uno debe pensar la práctica dentro de la práctica.

3. ¿A dónde va la práctica? A ningún lugar sino hacia la práctica, esto es, a otras prácticas. La práctica no constituye sus acciones como totalidades completas, sino que las continúa en otras, luego todavía en otras, sin nunca alcanzar resultados definitivos.

³²⁹ Foucault, M. “Uso de los placeres y técnicas de sí” (1983), *La inquietud por la verdad*, p. 167. [DE4, texto n° 338]

³³⁰ Foucault, M. “Los intelectuales y el poder” (1972), *Obras esenciales*, p. 435. [DE2, texto n° 106]

6. No existe la Práctica como tal. Sólo hay prácticas material, histórica y socialmente determinadas.

8. ¿De dónde vienen las ideas correctas? De la práctica. Pero ¿de dónde vienen las ideas falsas? También de la práctica. [...] Si la práctica, en última instancia, distingue las ideas correctas, es porque está dividida en sí misma, causando que varias instancias, desiguales y antagónicas niveles de decisión, aparezcan. La práctica se desarrolla en medio de la contradicción: es imposible pensar la práctica sin contradicción.

12. [...] Una práctica ciega, que no genera sus formas de reflexión y control, es una ilusión. Un conocimiento formal que predice su verdad independientemente de las condiciones de su producción, es un juego.

20. Ninguna práctica es enteramente libre o enteramente forzada. Ligada a una perspectiva cuyos límites la obligan, cada práctica es una reconsideración, reflexión, ampliación o inversión de esta perspectiva. Uno inventa su práctica, aceptando conscientemente sus condiciones, para ir más allá de ellas³³¹.

Varios aspectos de estas formulaciones reencuentran motivos foucaultianos y de la lectura de Veyne: no una Práctica, sino prácticas determinadas, la imbricación de formas de reflexión y ningún recurso a una libertad incondicionada ni constatación de una coerción completa. La inevitable tautología de algunas afirmaciones –que no es sino la expresión de la complejidad aludida–, halla dos puntos de fuga o apertura: por un lado, la perspectiva relacional, que remite las prácticas a otras prácticas y corta así el círculo auto-referencial; por otro, el desdoblamiento o dislocación interna, como condición en la que se desarrolla la práctica, introducida por la contradicción. Pero esta última es, a la vez y por ello, la posibilidad de que sea pensable, la comprensión de e inherente a ella. Por tanto, a pesar de esa multiplicación de las prácticas frente a la Práctica, Macherey indica en este nivel otro tipo de unificación: la contradicción es la inteligibilidad de la práctica (de todas las prácticas) en su inmanencia, cuestión que recuerda la cuarta de las *Tesis sobre Feuerbach*. Si bien Marx efectúa en este texto una torsión sobre varios conceptos de la tradición filosófica para elaborar su concepción materialista –al igual que Macherey en esta exposición, que podría entenderse como una operación sobre algunas líneas del primero– y ha suscitado diferentes lecturas, Foucault manifiesta un *desacuerdo materialista* con dicha inteligibilidad: recusa la contradicción como determinación material, y por ello en cuanto inteligibilidad. En la misma entrevista antes citada, aunque sin referirse a ningún escrito específico de Marx, agregaba:

Sabemos bien lo que es una contradicción en la lógica de las proposiciones. Pero cuando consideramos la realidad y buscamos describir y analizar una cantidad importante de procesos, descubrimos que esas zonas de realidad están exentas de contradicción. Tomemos el dominio biológico. Allí encontramos una cantidad de procesos recíprocos antagonistas, pero eso no quiere decir que se trate de contradicciones [...] Para mí, ese tipo de formulación hegeliana no se sostiene [...] no son procesos dialécticos³³².

³³¹ Macherey, P. "Philosophy as operation" en: Montag, W. (Ed.); Stolze, T. (trad.) *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*, London: Verso, 1998. Pp.37-41. Publicación original: "La philosophie comme operation"; *Digraphe* 42, December 1987, 69-81.

³³² Foucault, M. "Dialogue sur le pouvoir", op. cit., p. 471.

Para Foucault la *contradicción* supone reintroducir la dialéctica que, según se aprecia, no deja de entender como un residuo hegeliano. Cuando prosigue allí mismo subrayando que Nietzsche ha descrito los antagonismos sin referencia alguna a la dialéctica, se ha leído a menudo como el paso Nietzsche sobre Marx; sin embargo, puntualizando el blanco tanto de ésta como de la cita anterior, parecería más claro plantear que se trata de Nietzsche contra Hegel.

Sin explorar las lecturas que pueden objetar esta interpretación de la contradicción y en función de ceñir aquello que sí puede caracterizar para Foucault las prácticas y su comprensión, seguimos otra entrada con P. Dardot que vuelve a plantear la reconversión de la teoría en un trabajo titulado justamente “De la *Praxis* a las prácticas”. Este desplazamiento que directamente podría leerse como un pasaje del singular al plural, o de lo global a lo regional, recubre modificaciones que es preciso puntualizar.

Remitiendo al mismo texto de Marx de 1845, pero haciendo hincapié en la *praxis* en tanto “actividad objetiva” que liga el “comportamiento teórico” inescindiblemente con la práctica, Dardot propone un acercamiento con Foucault. Puesto que ya desde el proyecto arqueológico se consideran que las prácticas discursivas no son expresión ni exteriorización de las no discursivas ni de una conciencia, señala que Foucault trata de prácticas en plural porque ningún sujeto o actividad trascendental puede refrendar su unidad: “partir de las prácticas para describirlas, es impedirse partir de la conciencia”, desplazamiento análogo al efectuado por Marx al partir de la *praxis*³³³. Este punto que se puede emparejar con la superación de la oposición sujeto-objeto subrayada antes por Macherey –aunque Marx, para Dardot, tiene como objetivo preciso generarla, mientras que Foucault ya se sitúa más allá de ella (agregaríamos: Nietzsche mediante)–, se vincula sin embargo a la inflexión decisiva de la pluralización, que no es mera multiplicación, sino afirmación de la *heterogeneidad* de las prácticas. El análisis llama la atención aquí sobre una elucidación crucial: no basta alegar que hay distintas prácticas para recusar *la* práctica como instancia única, ya que luego puede predicarse entre aquellas una “homología de estructura” que las vuelve a unificar en su dispersión –lo que se señalaba antes sobre la contradicción–; hace falta especificar que en su variedad *no son formas de un proceso en general*. En esto residiría principalmente la diferencia que introducen los análisis de Foucault al descartar, por ende, la formulación de “una teoría de la práctica en general”³³⁴. La importancia de este quiebre con una posible síntesis de las prácticas en el interior de un proceso unitario, es indicada fundamentalmente a partir de las prácticas de subjetivación:

³³³ Dardot, P. “De la *praxis* au pratiques” En: Laval, C.; Paltrinieri, L.; Taylan, F. (Dir.), *Marx & Foucault*, op. cit., p. 191. Foucault señala en varias ocasiones cómo fue reajustando hacia el final de la arqueología las relaciones entre prácticas discursivas y no discursivas, sobre todo rectificando algunos motivos “expresionistas” en los que había incurrido en *Historia de la locura*. Cfr. Foucault, M. “Entretien avec Michel Foucault” (1971), DE2, texto n° 85, pp. 157-174.

³³⁴ Idem, p. 194.

Comprendemos la apuesta directamente política, y no solamente intelectual, de la afirmación de la heterogeneidad de las prácticas: se trata menos de acreditar una «diferencia ontológica» que de invalidar, a través de prácticas alternativas de subjetivación, la homogeneización inducida tendencialmente por las prácticas de poder³³⁵.

A partir de aquellas –identificadas por Dardot como una de las elucidaciones foucaultianas que más ha aportado para la relecturas de Marx– otras dos similitudes podrían admitirse. Por un lado, en ninguno de los dos trabajos la subjetivación es supuesta siempre y como si fuera *a priori* una práctica de libertad o emancipatoria: el ejemplo saliente es el del gobierno neoliberal que ha hecho de la “invención de sí” un poderoso resorte de homogeneización³³⁶. Por otro, y conectado con el anterior, dichas prácticas nunca se plantean *ex-nihilo*, sino que constituyen un trabajo sobre condiciones determinadas. Allí donde para Marx podía reconocerse en esto último uno de los lances de la contradicción, en Foucault se descubre como otra característica diferencial: “la *conflictualidad* de las prácticas de producción de sí. Para decirlo en palabras de Marx, hace falta *llevar la lucha de clases al terreno de las subjetividades*”³³⁷.

Las prácticas de subjetivación (en la doble acepción de sujeción y auto-subjetivación) como lugar de desenlace y espacio privilegiado para los movimientos de composición y separación entre Foucault y Marx, ha sido en efecto un motivo muy frecuentado de los análisis. Por mencionar dos puntos salientes, se ha entendido que el primero complementa el análisis de los procesos de acumulación del capital del segundo con el “de la gestión y acumulación de los hombres”, los cuales no pueden considerarse escindidos³³⁸, y asimismo que habilita una lectura “des-ontologizada” de la producción de los sujetos en Marx³³⁹. Para E. Balibar comporta, en cambio, “el punto de adversidad” mayor entre ambos: Marx y Foucault desarrollan dos *antropologías incompatibles*, dos “teorías de la *individuación* y de la puesta en relación, de una parte, con los modos de sujeción/subjetivación, y de otra, con las modalidades de la relación entre el individuo y lo social, o mejor lo individual y lo colectivo”³⁴⁰.

Reconduciendo la diferencia como dos líneas que se abren para el tratamiento de la “individualidad abstracta” planteada por Hegel en *Principios de la filosofía del derecho*, Balibar plantea que mientras Marx ratifica la problemática de la individualización como abstracción, pero para llevarla a un extremo que posibilitará su inversión, Foucault la recusa y la sustituye por el problema de la diferenciación de los individuos por los poderes-saberes (asociado a las disciplinas, el poder pastoral y las técnicas de gobierno en general), donde se trata de un racionalización, pero no

³³⁵ Idem, p. 197.

³³⁶ Ibidem.

³³⁷ Idem, p. 198. Cursivas del original.

³³⁸ Nigro, R. “Foucault lecteur et critique de Marx”, op. cit., p. 440.

³³⁹ Choat, S. *Marx through post-structuralism*, op. cit; p. 119.

³⁴⁰ Balibar, E. “L’Anti-Marx de Michel Foucault”, op. cit., p. 95. Cursivas del original.

de una abstracción. Tal divergencia antropológica tendría como corolario dos éticas divergentes: una de la alienación y desalienación por la superación de la abstracción individual en una subjetividad colectiva, y otra del rebasamiento de la individualidad normal y normalizada en una sobre-individualidad que la supera, en el sentido nietzscheano de superación de lo humano, “cuyas modalidades no han dejado nunca de preocupar a Foucault, que ha buscado modelos en diferentes contextos histórico-culturales en los que la relación con lo colectivo, no recusada pero enigmática, no ha cesado de ser problemática a su entender”³⁴¹. La heterogeneidad que se proponía en el análisis de Dardot es mostrada aquí, en cuanto referida a las formas de disciplinarización que no cesan de complementarse para el control de las vidas, en sus contornos “trágicos”: los individuos no harían sino escapar de una anormalidad para recaer en otra. La salida de esta recurrencia se hallaría en el reconocimiento por parte de Foucault de su propio *liberalismo*, no en el sentido de la doctrina o ideología del Estado, sino de la lógica de la acción que “maximiza los espacios de libertad” abriendo virtualmente, mediante las prácticas de verdad, “la posibilidad heterotópica de una conducta que no sea la anormalidad”. Liberalismo “poco compatible con las instituciones del «liberalismo realmente existente»”, pero liberalismo todavía “en las antípodas de todo socialismo y de todo comunismo”³⁴².

Si se consideran ambas exposiciones en conjunto, la caracterización de las prácticas a partir de su pluralidad, heterogeneidad y conflictualidad, asumen perfiles que trazan la figura del trabajo foucaultiano en relación con los planteos de Marx de distinta manera. Abordaremos ahora dichos decursos situándonos desde los planteos de Foucault.

Una primera cuestión a marcar es la necesidad de reconocer la heterogeneidad de las prácticas no sólo en las de subjetivación, donde la concentra Dardot, sino en todas las prácticas que se desarrollan en el plano histórico –que es en parte lo sugerido por Balibar al extender el calificativo a las disciplinarias. Debe hacerse patente que no sólo no son formas de un proceso en general que las conduce, sino incluso, que los procesos u ordenaciones estratégicas plurales en las que se presentan las prácticas *se constituyen a través de ellas*. Es su conjunto articulado lo que Foucault llama “racionalidades prácticas” y no viceversa, es decir: las prácticas no son la expresión ni realización de una racionalidad previa. En este sentido, se trata del mismo corte de la *praxis* con la conciencia indicado en el primer artículo, pero desdibujado cuando en el segundo se transpone la racionalización al lugar de la abstracción.

Al respecto, Foucault explicita la diferencia entre su análisis y los “tipos ideales” de M. Weber en aquella misma discusión con los historiadores que se abordó en el apartado anterior³⁴³. Allí precisa

³⁴¹ Idem, p. 98-99.

³⁴² Idem, p. 101-102.

³⁴³ Aunque vale para marcar el contrapunto, Foucault hipostasia los “tipos ideales” lo cual no sólo representa una lectura discutible de Weber, sino que oscurece puntos en común que podrían trazarse entre sus análisis. P. Veyne así lo entiende: “¿Por qué Foucault niega como un diablo estar próximo a Weber? Porque en él no encontraba el

que ni los comportamientos concretos ni las instituciones se limitan a desarrollar esquemas racionales como principios generales, sino que las formas de racionalizaciones se constituyen en las prácticas; no es “la racionalidad como invariante antropológica” que domina la sociedad de manera creciente y codifica los comportamientos de los individuos sin que lo sepan³⁴⁴. No hay prácticas sin regímenes de racionalidad, pero éstos distan de ser esquemas ideales: son programas concretos, conjuntos de prescripciones, elaboraciones en función de objetivos coordinados a la situación que se pretende regular. Que se vinculen con formas de racionalidad más generales, sólo reenvía a la procedencia histórica de las tecnologías (sea el adiestramiento de los cuerpos, la vigilancia de los comportamientos, etc.) – “la «disciplina» no es la expresión de un «tipo ideal» (el del «hombre disciplinado»); es la generalización y la puesta en conexión de técnicas diferentes que, a su vez, tienen que responder a unos objetivos locales”³⁴⁵. Que los esquemas no se cumplan cabalmente en las prácticas, no se explica por la distancia entre el ideal y lo concreto; se debe a que estrategias dinámicas en el interior de un dispositivo que articula realidades diferentes (documentos, comportamientos, espacios institucionales) acaban por componer de otra forma efectos que son constitutivos de esas racionalidades.

Si se denomina «weberianos» a los que han querido relevar el análisis marxista de las contradicciones del capital, parcela de la racionalidad irracional de la sociedad capitalista, no creo que yo sea weberiano, pues mi problema no es, finalmente, el de la racionalidad³⁴⁶.

Podría formularse esta especificación como la primacía o anterioridad de las prácticas sobre los procesos, entendiéndola en el mismo sentido de la primacía de la relación sobre los elementos que vincula: no hay procesos suspendidos de los cuales las prácticas son su aplicación, hay prácticas cuya coordinación puede inteligirse como un proceso, pero son las condiciones y cambios de aquellas lo que lo determinan. De este modo, se aprecia otra cara de la “eventualización” por la cual distinguía Foucault su trabajo de los historiadores: plantear como acontecimientos lo que se presentaba en términos de estructuras unitarias y necesarias, reintroduciendo así la contingencia y variaciones singulares, traduce el mismo cambio de enfoque que entre los procesos y las prácticas a los que son correlativos. Ahora sí cobra ascendiente Nietzsche como quien recalcó la importancia del acontecimiento en tanto problema histórico-filosófico³⁴⁷.

principio de singularidad, creyó que andaba buscando las esencias [...] ignoraba que Weber era tan nominalista como él, que había leído a Nietzsche y compartía su altivo escepticismo” (*Foucault, pensamiento y vida*; Barcelona: Paidós, 2009; p. 43-4.). S. Chignola analiza precisamente la similitud entre la inteligibilidad que proponen los “tipos ideales” y el enfoque de Foucault en los aspectos del tipo de causalidad que puede proponerse en la historia, el conocimiento de lo particular, el carácter situado del análisis, y notablemente en la operación “ficcional” que ambos admiten (*Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*; Roma: Derive Approdi, 2014; 206-216).

³⁴⁴ Foucault, M. “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”, op. cit., p. 65.

³⁴⁵ Idem, p. 69.

³⁴⁶ Idem, p. 65.

³⁴⁷ Foucault, M. “La escena de la filosofía”, op. cit., p. 817.

La heterogeneidad funciona en los distintos escalones del análisis: heterogeneidad *dentro* de las prácticas posibles de subjetivación, de gobierno, de saber; heterogeneidad *entre* las distintas prácticas (discursivas, no discursivas, de normalización, de transformación); heterogeneidad de los acontecimientos como ordenamientos singulares temporales de conjuntos de prácticas. Las racionalidades prácticas de esos conjuntos son lo más próximo a una cristalización que se puede obtener para la inteligibilidad y es en ésta donde se da la única especie de homogeneidad que permite caracterizar los perfiles de las prácticas y sus relaciones con otras: son entendidas en cada caso a partir del tipo de articulación entre formas de saber, relaciones de poder y modos de sujeción/subjetivación que despliegan. La heterogeneidad percibida tomando como punto de apoyo esos tres elementos, establece las condiciones de la heterogeneidad como matriz de inteligibilidad, que al “eventualizar conjuntos singulares de prácticas para hacerlos aparecer como unos regímenes diferentes”, se asume como una tarea de “saturación progresiva y forzosamente incompleta”, ya que

cuanto más se descomponga desde dentro el proceso a analizar, más podremos y deberemos construir unas relaciones de inteligibilidad externa (cuanto más se analice el proceso de «carcelización» de la práctica penal hasta en sus más mínimos detalles, más obligados nos veremos a referirnos a unas prácticas como las de la escolarización o la disciplina militar, etc.). Descomposición interna de procesos y multiplicación de los «salientes» van de la mano³⁴⁸.

Las prácticas, en su análisis, sólo conducen hacia otras prácticas, como señalaba Macherey. No obstante, dichas relaciones de inteligibilidad externa, no reconstruyen tampoco *a posteriori* una totalización. Sociedad *disciplinaria* no quiere decir sociedad *disciplinada*: mientras que la primera señala la ejecución de estrategias pero sus objetivos no se presumen asegurados o realizados, la segunda supone la sociedad enteramente identificada con el éxito de la confluencia de esas estrategias, con un objetivo logrado que las unifica y de las que son su realización. La lectura de Balibar de las formas de disciplinarización combinadas parece obturar esa diferencia; aunque plantea la libertad en el interior mismo del campo de las disciplinas, le asigna una apertura virtual “heterotópica”. En cambio, lo que busca subrayar la dinámica descrita por Foucault es que *la totalización es virtual*, que la disciplinarización funciona *como si* lograra un dominio absoluto, pero las grietas están ahí, las líneas de fragilidad son inherentes al mecanismo, y por ende la maximización de la libertad no depende únicamente “de la acción en segundo grado, la acción «reflexiva»”³⁴⁹ sino de la intervención práctica en el mismo dispositivo. Poca diferencia hay que se plantee como ese “liberalismo bien particular”, o para ampliar el contraste, como un movimiento libertario radical, con notas anarquistas; se corre igualmente el riesgo de volver sobre la lógica del paso hacia un “afuera” – idea que, como es sabido, Foucault concibió en sus primeros trabajos para

³⁴⁸ Foucault, M. “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”, op. cit., p. 62.

³⁴⁹ Balibar, E. “L’Anti-Marx de Michel Foucault”, op. cit., p. 102.

criticarla y abandonarla luego³⁵⁰. Esto no impide reconocer el problema que Balibar apunta criteriosamente: la dificultad de lo común, de la dimensión colectiva, con la que acordamos hasta cierto punto y sobre lo que se volverá luego. Aun así, tal entendimiento de la heterogeneidad vela, a diferencia de la lectura de Dardot, la otra característica de las prácticas: la conflictualidad ínsita en ellas y en las relaciones, que asume la confrontación –virtual o concreta– desde y en el interior.

Sugerentemente, y de aquí el segundo punto a retomar, se reaviva una discrepancia que Balibar ya había advertido en su análisis comparativo entre Marx y Foucault en 1989:

es absolutamente esencial para ella [la lucha de clases] concebir las relaciones de clase como internamente irreconciliables, como relaciones de las cuales los dominados *pueden escapar sólo destruyendo la relación de sujeción en sí misma*, y de esa manera transformándose a sí mismos en individuos diferentes de los que «constituyó» esa relación [...] con Foucault, uno siempre tiene la impresión de que sería posible de cierto modo cambiar los términos de un conflicto para crear un resultado diferente³⁵¹.

Por dicha divergencia, resulta tan decisivo para Foucault separarse nítidamente de la interpretación en términos de *contradicción*: es la distancia entre una oposición excluyente, que exige la destrucción de la relación, y un análisis de estrategias disidentes; entre la institución de algo mediante la supresión de lo anterior dado, y la disposición de modificaciones que, no obstante, pueden hacer que la relación se transforme significativamente. Y tal vez la brecha entre dar cierta consistencia ontológica a la relación y el caracterizarla en función de operaciones en un dispositivo. En suma, no se descarta que haya luchas que tengan como objetivo la eliminación de la relación; se discute que sea una constante irrecusable para la inteligibilidad de toda lucha, lo cual si se atiende a Balibar, no es una opción para el marxismo, en tanto la lucha se establece siempre en términos binarios y antitéticos. Se sigue, vinculada, la importancia del punto de vista estratégico en lugar del dialéctico:

Marx dijo, efectivamente, que el motor de la historia reside en la lucha de clases. Y muchos, después de él, han repetido esa tesis. En efecto, es un hecho innegable. Los sociólogos reaniman el debate interminable, para saber qué es una clase y quién pertenece a ella. Pero nadie hasta ahora ha examinado ni profundizado la cuestión de saber qué es la lucha. ¿Qué es la lucha cuando decimos lucha de clases? Cuando decimos lucha, se trata de conflicto y de guerra. Pero, ¿cómo se desarrolla esa guerra? ¿Cuáles son sus medios? ¿Sobre qué cualidades racionales reposa?³⁵²

³⁵⁰ En varias ocasiones durante la década del setenta, cuando Foucault asienta su concepción productiva del poder, crítica su antigua concepción (en torno a la locura y otras experiencias) de la salida al “afuera”, como escape del régimen saber-poder. En una entrevista de 1976 lo expresa claramente: “El margen es un mito. La palabra del afuera es un sueño que no dejamos de prorrogar”. Foucault, M. “L’extension sociale de la norme” (1976), DE3, texto n° 137, p. 77.

³⁵¹ Balibar, E. “Foucault and Marx. The question of nominalism”, op. cit., p. 52-53. La cursiva es nuestra. Balibar continúa esta idea señalando que acarrea justamente un diferendo en la concepción de la práctica.

³⁵² Foucault, M. “Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo” (1978), *El poder, una bestia magnífica*, p. 99. [DE3, texto n° 235]. Foucault prosigue allí indicando que tal es el punto donde se ancla

Por todo esto, puede pensarse que la nueva exposición de Balibar presupone a la vez que borra esa dislocación – en un pasaje no citado antes del artículo, menciona “una suerte de *contradicción* interna en la positividad del poder y en la eficacia de la resistencia” y presenta los espacios de libertad en la gubernamentalidad “como unidad de contrarios”³⁵³. Quizás sea también el asunto que se replica en los *modus operandi* analíticos de Marx y Foucault, en el sentido de que tanto Dardot como Balibar, para distintas cuestiones, presentan que el primero realiza una *superación*, mientras que el segundo comienza desde un desplazamiento, de colocar su punto de partida en un lugar alternativo. No obstante, el desenlace de ambas lecturas arroja versiones divergentes en la elucidación de la conflictualidad: por un lado, posibilidad de transponer el conflicto de la lucha de clases en el terreno de las subjetividades y por otro, requerimiento de un corte o interrupción en el flujo de los antagonismos de los complejos prácticos, para que pueda darse la maximización de libertad individual.

Tercer punto a retomar y que entrevemos como trasfondo mayor de esta puesta en relación de Marx y Foucault. No hay en Foucault teoría de la práctica en general, tampoco de la subjetivación en general, no hay leyes, estructuras, ni procesos auto-subsistentes; no hay principios, modelos ideales ni teleología. Pero hay una “toma de distancia con respecto a las maneras de hacer y reaccionar”, que permiten dárselas “como objeto de pensamiento e interrogarlas sobre su sentido, sus condiciones, sus fines”; hay esa atención a lo que las ha “vuelto inciertas, extraviado su familiaridad” y las transforma en un problema y, por tanto, hay un análisis en que se “elaboran las condiciones en que se puede dar una respuesta posible”³⁵⁴. Hay una analítica-crítica de lo concreto, ensayos de inteligibilidad que buscan clarificar y explicar lo que en un momento histórico y a través de tramas situadas, se expone como lo real para la experiencia; lo real del mundo, la sociedad, lo que los individuos conciben como lo más real de sí mismos y su relación con otros. No es casual que todos los estudios trabajados comiencen precisamente con una valoración de la forma de proceder de Marx y de Foucault, con una interrogación acerca de su relación con la filosofía. Para Balibar se trata de una admisión, por parte de ambos, de aquella percepción kantiana de la filosofía como “campo de batalla” donde no hay establecimiento definitivo de los conflictos; lo cual se traduce en una “proximidad teórica, conceptual, temática, doblada por una afinidad de estilo intelectual”, cuya formulación la encuentra, y la repite en los dos artículos, en palabras de Foucault: “desarrollar

su interés en Marx, discutir “el método estratégico concerniente a la lucha”. L. Noretto desarrolla un detallado análisis que permite seguir los desplazamientos y ajustes de Foucault de la perspectiva clasista de la lucha a principios de los setenta, pasando por la grilla de inteligibilidad bélica hacia la concepción propiamente estratégica y de articulación tecnológica global en la biopolítica y la gubernamentalidad. Cfr. *Michel Foucault y la política*, San Martín: UNSAM Edita, 2013.

³⁵³ Balibar, E. “L’Anti-Marx...”, op. cit., p.102. La cursiva es nuestra.

³⁵⁴ Foucault, M. “Polémica, política y problematizaciones” (1984), *Obras esenciales*, p. 997. [DE4, texto n° 342]

fragmentos filosóficos en campos históricos”³⁵⁵. Sardinha propone considerar un deseo en común de “abandonar el terreno de la filosofía”, en sus objetos y sus métodos³⁵⁶; mientras que Dardot asume la cuestión reconvertida en un paso adelante respecto del viejo problema de la relación entre la teoría en general y la práctica, planteándose para y en Marx y Foucault como la inquietud por “la prueba de la propia realidad del pensamiento”³⁵⁷. No es fortuito, tampoco, que reenvíen a las *Tesis sobre Feuerbach*, cuya onceaba no ha dejado de golpear por debajo la vida de la filosofía, *esa práctica, la más difícil para el materialismo*.

3.3. La prueba del pensamiento

Son conocidas las oscilaciones de Foucault en la definición de su trabajo: se niega filósofo pero reconoce ocuparse de lo que ha transido la historia de la filosofía desde el vuelco efectuado por Nietzsche; se distingue de los historiadores pero afirma no haber realizado sino estudios históricos. Las tensiones se sosiegan cuando presenta sus indagaciones como una *práctica histórico-filosófica* o *práctica histórico-crítica*, incluso como *actividad histórico-política*. Esta constante de la historia refrendada una y otra vez desde sus primeras investigaciones, aunque no sin ajustes metodológicos, modula en un escrito de 1982 la noción misma de teoría: si ésta presupone partir de una objetivación dada, no es lo que busca una analítica que pretende reparar en las condiciones de las conceptualizaciones, intentando ser a la vez “una conciencia histórica de nuestras circunstancias actuales” y por tanto, revisar el tipo realidades con las que trata desde “una mayor relación entre la teoría y la práctica”³⁵⁸. Podría pensarse que la pluralidad, heterogeneidad y conflictualidad atraviesan también *esta* práctica; que dichas características de las prácticas tomadas como objeto, *traspuestas al plano de la inteligibilidad*, o mejor, de la práctica de inteligibilización, conllevan hacer valer la primacía de la práctica histórico-filosófica frente al discurso unitario de la teoría. Si la problematización-método era concebida a su vez como una práctica y no teoría, es porque no deja de formar parte de la problematización-objeto actual: no se trata de la inversión de la preeminencia entre la práctica y la teoría, tampoco se trata de neutralizar la singularidad, requerimientos particulares e intervención diferencial de esta práctica entre otras. Se trata del problema de la práctica teórica y del plano de inmanencia en el que se ejerce, donde efectúa su toma de distancia sin poder nunca desprenderse.

³⁵⁵ Balibar, E. “Foucault and Marx...”, op. cit, p. 39 y p. 53; “L’Anti-Marx...”, op. cit., p. 85. La expresión de Foucault proviene precisamente de su discusión con los historiadores. “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”, op. cit., p. 57.

³⁵⁶ Sardinha, D. “Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique”, op. cit, p. 244.

³⁵⁷ Dardot, P. “De la *praxis* au pratiques”, op. cit., p. 184-5.

³⁵⁸ Foucault, M. “El sujeto y el poder” En: Dreyfus, H.; Rabinow, P. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., p. 228-9.

Macherey señala que la naturaleza de la filosofía como operación sigue expresándose al definirla como “práctica teórica”, pero a condición de replantear que en tanto teoría “toma forma en la forma de su propia práctica”, que no es mera aplicación, puesto que en su mismo ejercicio tiende a modificar tanto su constitución interna como los límites dentro de los cuales se desarrolla. En tanto práctica, a su vez, es consecuente al generar “la teoría en la cual reflexiona sobre sí misma para situarse en una nueva perspectiva”, que la desplaza y ella misma desplaza permanentemente³⁵⁹. Esta operación sobre sí misma que, al trabajar sobre sus propias determinaciones, implica afectar la realidad dada en su “campo objetivo” —en cuanto es el suelo no estático de ambas, campo de (y en) batalla— es lo que “descubre el poder tendencialmente ilimitado de sus procesos”, por lo cual “la universalidad de la filosofía se alza genuinamente no de la teoría sino de la práctica” donde logra el encuentro de su verdad:

Filosofar es quizás, de acuerdo a una concepción muy antigua, identificarse con la totalidad. Pero si esta fórmula puede retenerse, es con la especificación de que no puede ser una identidad dada, cuyos modelos un pensamiento genuino debe rechazar. La identidad perseguida por la filosofía toma forma a través del movimiento que tiende a conectarla con toda la realidad: es la identidad de la operación filosófica³⁶⁰.

Apartando la función que tiene la *contradicción* en este movimiento para Macherey y colocando en su lugar los antagonismos y la saturación progresiva e indefectiblemente incompleta a los que apela la analítica de Foucault, podría pensarse que lo que tienen de *filosóficos* los fragmentos en campos históricos, es ese entendimiento forjado junto a Nietzsche: que la totalidad (en términos foucaultianos, la generalidad virtual) a la que se refieren, no es sino la trama de creencias fundamentales y prácticas por la que el mundo nos es dado y en la que la necesidad de establecer la verdad emergió muy pronto como un pacto de orden. Quizás pocas cosas como lo que hace respecto de esa verdad y ese orden, definan la identidad de la operación filosófica —se ha visto para nuestro caso en el capítulo anterior, las notas que asume al saberse parte involucrada y no tribunal, al mantener la brecha entre ensayos de inteligibilidad y adjudicación de estructuras ontológicas a la realidad. Su identidad con lo real no es entonces sino la cohabitación como práctica entre otras prácticas en el mismo plano de inmanencia, donde el perfil singular de su operación se dibuja en la búsqueda de relaciones extendidas sin otorgar *a-priori* predominio a ningún tipo específico de causalidad, y en la cual el único “más allá” es histórico. Volviendo sobre el punto subrayado por Dardot entre Foucault y Marx, podría decirse que la identidad de la operación filosófica *es que es aquella práctica en que la prueba de la realidad del pensamiento es al mismo tiempo prueba de la terrenalidad de la realidad*. Sin embargo, el valor y alcance de esa prueba no constituyen un motivo de diferenciación menor.

³⁵⁹ Macherey, P. “Philosophy as operation”, op. cit., p. 35.

³⁶⁰ Ídem, p. 36-37.

Mientras que una de las disputas centrales del marxismo se ha dado en torno a la fundación propiamente *de una ciencia* de la historia, recordemos que las genealogías para Foucault “son precisamente anti-ciencias” en la medida en que desarrollan un “saber histórico de la lucha” que va “contra los efectos de poder de un discurso considerado científico”: sea que provenga de las Universidades, un aparato pedagógico, o “un aparato político con todas sus referencias como en el caso del marxismo”³⁶¹. La identificación con la totalidad que enunciaba Macherey, se transforma en “el marxismo en tanto discurso científico, en tanto profecía sobre la humanidad y en tanto filosofía del Estado o ideología de clase” en una dinámica de poder que desprende efectos coercitivos de una verdad³⁶². Las genealogías no pueden pensarse sino como estrategias contrapuestas: dispersan series y líneas de acontecimientos que ponen en cuestión la unificación tendencial de los procesos históricos, recuperan los accidentes de las verdades que detentan la realidad del presente y hacen aparecer las condiciones en que se desarrolla toda práctica desde una noción de necesidad que no excluye lo contingente.

El roce de Foucault con Marx, de una complejidad que no se ha querido agotar, parece describir una figura que en el punto de máxima aproximación produce una distorsión irreconciliable: un camino con hitos en común que se bifurca cuando se trata de lo que puede la práctica teórica, de explicar lo que hace con lo que hace; más que en sus condiciones, en su alcance, en lo que se produce en su encuentro con lo real. Pero también puede entreverse, y es momento de reparar en ello, una distorsión de segundo orden que envuelve la primera: el marxismo que Foucault discute no parece ser el mismo desde el cual se proponen las composiciones recorridas, éstas no representan el requerimiento del discurso unitario que recusan los fragmentos foucaultianos. Existe en el intercambio una suerte de fractura en el referente y no se trata, esta vez, del contrasentido que resultaría de compendiar todas las apreciaciones dispares de Foucault acerca del marxismo. Se trata del desnivel entre la ortodoxia anquilosada a la que dirige sus invectivas, y el pensamiento en actividad desde el cual –aunque diferidamente– se responde, debatiéndose en su propia actualidad como el suyo y que no tiene dificultades en empardar los términos con que marca el territorio para los desacuerdos. Es claro que esto puede ser una división en el propio interior del marxismo, es concebible –y la historia y las bibliotecas partidas lo refrendan– que un pensamiento como el de Marx y la acción revolucionaria asuman decursos teórico-prácticos muy diferentes. Sin embargo, lo que adquiere especial claridad es que Foucault ha escogido tempranamente a su adversario en este campo abierto de diferencias –“ciertos espíritus petrificados como límites: costumbre de creer que la historia debe ser un largo relato lineal ocasionalmente alternada de crisis; que el descubrimiento de la causalidad es el *nec plus ultra* del análisis; que existe una jerarquía de determinaciones yendo de la causalidad material más estricta hacia la luz más o menos vacilante de la libertad humana”–, dejando indefinidas, en cambio, las alianzas posibles:

³⁶¹ Foucault, M. *Defender la sociedad*, op. cit., p. 22-3.

³⁶² Foucault, M. “Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo”, op. cit., p. 92.

pero el marxismo, afortunadamente, es otra cosa. En todo caso, en nuestra época, continua existiendo y viviendo como intento de analizar todas las condiciones de la existencia humana, como intento de comprender, en su complejidad, el conjunto de relaciones que han constituido nuestra historia, como intento de determinar en qué coyuntura nuestra acción es posible hoy³⁶³.

Intento, ensayo, que ya no parece señalar una dirección opuesta a la elegida por el trabajo de Foucault. No obstante, no se encuentran en los desarrollos de este último una atención equiparable a la dedicada en “desembarazar” su presente del marxismo humanista y sus derivaciones, a seguir de cerca otros vástagos del marxismo que ya no aspiraban a la totalidad sino al discernimiento del todo social, que no lo remitían a las clases como compartimentos estancos sino a sus procesos de lucha y que convocaban la *praxis* como actualidad de lo real y realidad de la historia frente a la presencia ininterrumpida de su Sujeto y su Fin.

Puede recuperarse ahora un asunto que al comienzo de este itinerario en la lectura de Balibar, se dejó en suspenso. Cuando sintonizaba a Foucault y Marx como dos formas de hacer filosofía en la historia, apuntaba algo más para pensarlos:

En las críticas a la filosofía de la historia, de Marx a Foucault, está siempre la interrogación por *la naturaleza del material*, y por tanto del «materialismo». En la consideración de lo histórico en su contexto material, o como «material», uno se halla claramente confrontado con un proyecto ambiguo, propenso a varias formas de inversión³⁶⁴.

Según se ha visto, para Balibar ambos afrontan este problema mediante el recurso al nominalismo como complemento necesario del materialismo que exime de la recaída en la metafísica, puntualizando su diferencia en la forma de nominalismo que siguen. Luego del recorrido realizado, quizás pueda sugerirse un desplazamiento en esta diferencia.

Como se ha consignado, el nudo de las *Tesis* de 1845 que los trabajos abordados establecieron como referencia³⁶⁵, se encuentra en el desmarque de Marx respecto del materialismo precedente y en la formulación de la diferencia que introduce. No sólo su crítica permite pensar un materialismo que no es mera inversión del idealismo, sino clarificar en qué sentido tampoco es un realismo: la “naturaleza del material”, como lo pone Balibar, en tanto histórica, es actividad, producción y de lo que se trata en adelante es de especificar las notas de esa actividad objetiva, clarificar sus determinaciones –tanto lo que la determina como lo que ella determina– y la operación de transformación (revolucionaria). Es decir, el problema de la naturaleza histórica del material o de lo

³⁶³ Foucault, M. “La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el «hoy»” (1967), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, p. 78. [DE1, texto n° 47]

³⁶⁴ Balibar, E. “Foucault and Marx...”, p. 56.

³⁶⁵ Se entiende que, al circunscribirnos a las Tesis, se acotan significativamente los elementos a considerar; sin embargo, como la elucidación precisada se encuentra en el corazón de éstas, pueden considerarse suficientes para este planteo esquemático y puntual. Un recurso a otros desarrollos de Marx supondría un manejo de su obra y de las lecturas de las mismas que excede ampliamente nuestro abordaje.

histórico en su materialidad es el problema de la *praxis*. Y se ha seguido, dentro de ella, la cuestión de la práctica teórica que aquí puede afinarse: si en este nuevo materialismo el pensamiento ya no puede concebirse como especulación pura pero tampoco como reflejo de lo dado, su tarea consiste en descomponer analíticamente lo compuesto y presentado como falso objeto dado; en volver inteligible la realidad social en tanto producida en determinadas condiciones. Lo cual, como operación que se efectúa en y sobre esa misma realidad, no puede remitir sino a la *praxis* en el plano de inmanencia histórico³⁶⁶.

De acuerdo con todo lo desarrollado, en Foucault las prácticas y su enfoque relacional e histórico son igualmente la clave de comprensión y explicación de los acontecimientos. Lo real también se entiende constituido en medio de condiciones determinadas y cuenta con su coeficiente de transformación. Ciertamente, se ha visto que el intercambio de la *praxis* por las prácticas involucra mutaciones teórico-prácticas que no resultan secundarias para ninguno de ambos planteos –como una de las diferencias que hemos trabajado, pero claro está, no la única que podría plantearse– pero la equiparación, sumamente circunscripta, no pretende anular tales disyunciones. Lo que se intenta apuntar es si acaso el esclarecimiento mayor que puede obtenerse del roce de Foucault con Marx es que son dos modos diferentes de materialismo; y que si se admite, por sobre la lectura reduccionista que hace Balibar del primero, el paso que introduce Sardinha al conjuntarlos como nominalismos de la relación, sería viable trasladar el punto de dislocación entre ambos a otra dimensión igualmente decisiva: la concepción de la práctica teórica. Esto es, entender la relación de cercanía y distanciamiento entre Marx y Foucault y, desde ella, la clarificación que aporta para pensar el trabajo del segundo, como dos formulaciones posibles de una *práctica filosófica materialista*.

Lo que se sugiere entonces es que a partir del avance efectuado por Marx, podría pensarse el trabajo de Foucault como un nuevo giro del materialismo que, sin permanecer en el interior del marxismo, se empareja con aquel en la tarea de una *reformulación materialista de la filosofía*. En otras palabras, y recuperando la definición más arriba construida, que ambos decursos expresan que la identidad de la operación filosófica *materialista* es que es aquella práctica en que la prueba de la realidad del pensamiento es al mismo tiempo prueba de la terrenalidad de la realidad. Por otra parte, en todo aquello que los sigue diferenciando, se abre precisamente la singularidad de la práctica foucaultiana –no ya un liberalismo sino un *materialismo “bien particular”* que le permite, sin aporía, declarar: “soy materialista, puesto que niego la realidad”³⁶⁷.

³⁶⁶ La comprensión y explicación del todo social y la posibilidad de su transformación, de esa “factura” de lo real como actividad objetiva de la “sociedad humana o la humanidad social” en la historia, encontrará su tratamiento en Marx, como es sabido, precisamente a partir de toda la tematización del modo de producción capitalista y la lucha de clases.

³⁶⁷ Foucault, M. “Débat sur le roman” (1963), DE1, texto n° 22, p. 380.

Forjando un concepto para entender esta tarea que exponen los análisis de Foucault, e intentando dar cuenta a la vez de la matriz dilucidada en nuestro capítulo previo y de las especificaciones avanzadas en éste, proponemos el de *materialismo polémico*. Tal elaboración aspira a reunir, en la consideración de la operación filosófica del pensador francés, su objeto, enfoque y efecto, esto es: las prácticas, su inteligibilidad relacional y el carácter que asume lo real en las problematizaciones en y de las prácticas de acuerdo a la perspectiva genealógica y estratégica.

Las prácticas: lo que se hace y la manera en que se lo hace según las formas de pensamiento involucradas. La inteligibilidad relacional: relaciones entre prácticas que pueden especificarse en un acontecimiento y que se entienden a partir de las relaciones que proponen entre formas de saber (veridicción), ejercicios de poder (gubernamentalidad) y modalidades de subjetivación (pragmáticas de sí). El carácter que asume lo real: lo real es problemático, *la* realidad se deniega en las “cuatro ilusiones”, en palabras de Veyne, de “la adecuación, el universal, lo racional y lo trascendental”³⁶⁸ al restituir, mediante la genealogía, el conflicto en ese par de verdad y orden que rige la evidencia (régimen de verdad). Esta definición por la negativa que marca el espacio positivo de la terrenalidad, condensa la polémica: muestra cómo puede componerse en la problematización una impugnación de *la* realidad con una inquietud constante por y un cuidado de lo real – el inacabamiento con que se presenta el análisis (saturación progresiva y siempre insuficiente), *no constituye la derogación sino la forma misma de esa inquietud y ese cuidado*; aquella improbable afiliación entre desobediencia y virtud que logra la crítica. Es por ello que la *ficción* se introduce como operador de la polémica de lo real: “«ficcionalamos» historia a partir de una realidad política que la vuelve verdadera; «ficcionalamos» una política que no existe aún a partir de una verdad histórica”³⁶⁹; es por ello que “la filosofía es la política inmanente a la historia, y es la historia indispensable a la política”³⁷⁰. La ficción, considerada como bien señala T. O’Leary como verbo y no sustantivo³⁷¹, es el complemento necesario a la polémica, así como el nominalismo al materialismo, que en el acontecimiento mostrado por aquella sin “vínculos de causalidad mecánica o de necesidad ideal”, funciona en esa “pequeña (y quizás odiosa) maquinaria que permite introducir en la misma raíz del pensamiento, el azar, el discontinuo y la materialidad”³⁷². Se indica así la incertidumbre que no puede dejar de suponerse para el mundo y para lo que podemos saber: podría no haber sido, podría ser de otra manera, podría no seguir siendo. “Lo que permite hacer inteligible lo real es mostrar simplemente que fue posible”³⁷³: materialismo polémico, es también, materialismo *de lo posible*, en

³⁶⁸ Veyne, P. “Un arqueólogo escéptico”, op. cit., p. 77.

³⁶⁹ Foucault, M. “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, op. cit., p. 162.

³⁷⁰ Foucault, M. “No al sexo rey”, op. cit., p. 160.

³⁷¹ O’Leary, T. *Foucault and Fiction. The experience book*, London: Continuum, 2009; p. 7.

³⁷² Foucault, M. *El orden del discurso*, op. cit., p. 49.

³⁷³ Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica*, op. cit., p. 52.

el cual los contornos de lo posible-real y lo posible-ficción son objeto de histórica controversia, política de la filosofía.

De aquí que Foucault haya puntualizado la crítica del concepto de Ideología como uno de los motivos centrales de esa política. Objeción reiterada y extendida sobre todos sus planos de influencia –la relación con las ciencias, la conciencia de los sujetos, la estructura social y las relaciones de poder– que desde el proyecto arqueológico hasta los últimos tratamientos de las pragmáticas de sí, funciona como contrapunto destacado para la caracterización del trabajo foucaultiano. Incluso la matriz de inteligibilidad del régimen de verdad podría concebirse como la simétrica inversa de la presentada en esa formulación cardinal para el marxismo.

Se notará que no se ha hecho referencia hasta ahora a esta cuestión neurálgica; lo cual responde a dos decisiones analíticas. Por un lado, hacía falta llegar al cabo de este tramo para que esa crítica pudiera plantearse en clave materialista. Por otro, y a través del cual se abordará el primero, a razón de estar vinculada con un asunto aludido –aunque pospuesto en nuestra exposición– en los estudios exegeticos recorridos y que entendemos merece una consideración aparte: la relación del pensamiento de Foucault con los planteos de L. Althusser. Como es sabido, Balibar y Macherey fueron discípulos, que llegaron a ser colegas con trayectos propios, de este filósofo que también fue uno de los primeros maestros de Foucault; pensador y militante comunista cuya heterodoxia hizo del marxismo *otra cosa* desde adentro, desde las mismas huestes del PCF en las cuales no dejó de suscitar desconfianza y cierta vigilancia que no lograron, sin embargo, su dimisión³⁷⁴.

Como adelantábamos al comienzo de este capítulo, en contraste con los matices que pueden encontrarse en el volumen de análisis dedicados a la relación Foucault-Marx, la conexión con Althusser no sólo ha sido significativamente menos considerada sino que se ha resuelto tempranamente en una confrontación. Foucault fue uno de los *normaliens* que preparó el concurso de agregación a principios de los años cincuenta bajo su dirección, forjando un vínculo que derivó en el encargo de *Enfermedad mental y personalidad*. Tanto *Historia de la locura* como *El nacimiento de la clínica* fueron recibidos por Althusser con interés y admiración, lo que puede reconocerse en el prefacio de *Para leer El Capital* (1965), donde Foucault es mencionado como uno de los “maestros en la lectura de las obras del saber” junto a G. Bachelard, J. Cavaillès y G. Canguilhem; así como ejemplo del tipo de trabajo que permitía penetrar destacadamente en la lógica de la producción histórica de los conocimientos³⁷⁵. Esta afinidad es correspondida por Foucault que comenta ese prefacio como “una crítica y análisis notable de la noción de historia”, y reconoce al profesor de la

³⁷⁴ Althusser, L. *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, México: Siglo XXI Editores, 1988; p. 24. La expresión más clara de las discusiones de Althusser con la línea de la dirección del partido, se encuentra en el conjunto de cuatro artículos que publica en *Le Monde* del 24 al 27 de Abril de 1978. (Althusser, L. *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Madrid: Siglo XXI Editores, 1978). No nos ocuparemos de este aspecto; nos obstante es preciso tenerlo presente como horizonte del impacto de las reformulaciones teórico-prácticas que efectúa el filósofo de la teoría marxista.

³⁷⁵ Althusser, L; Balibar, E. *Para leer El Capital*, México: Siglo XXI Editores, 2010; p. 21, Nota 1, y p. 51 respectivamente.

ENS haber “liberado la interpretación marxista tradicional de todo el humanismo, el hegelianismo, y también toda la fenomenología que pesaba sobre ella”, posibilitando “una lectura de Marx que ya no fue una lectura universitaria, sino claramente política”³⁷⁶. Sin embargo, el distanciamiento teórico entre ambos ya estaba instalado³⁷⁷.

El motivo fue la negación expresada en *Las palabras y las cosas* de la tesis del “corte epistemológico” en Marx, fundamental en la perspectiva de Althusser, quien sin reaccionar públicamente y sumarse al escándalo que se generó a partir de dicho libro, lo juzgó en privado como “teóricamente inmaduro”³⁷⁸. A partir de aquí, una escalada de los desacuerdos encontraría su expresión máxima –sin convertirse nunca en un intercambio abierto– en el contraste entre los planteos de *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (1970) y lo presentado por Foucault desde los cursos del Collège que le son contemporáneos (*Teorías e instituciones penales* y *La sociedad punitiva*) hasta su formulación afinada en *Vigilar y Castigar* (1975)³⁷⁹. Ni Foucault ni Althusser volvieron a referirse en sus trabajos, y las exégesis se limitaron por mucho tiempo a reproducir e incluso profundizar ese quiebre³⁸⁰.

En efecto, en las “situaciones” de dichos cursos recientemente publicados, F. Ewald y B.E. Harcourt vuelven sobre esa discrepancia en el seno de una reconsideración de la lectura foucaultiana del marxismo, debida a que en estos primeros tratamientos de la cuestión del poder aparece toda una serie de nociones cuya resonancia es difícil subestimar – “sistema represivo”, “aparato del Estado”, “clases”, “relaciones de producción”. E. Balibar, quien recibió una versión preliminar del primer curso, propone en una carta incluida en la edición que el “ajuste de cuentas” realizado allí por Foucault con el marxismo, está claramente redoblado por una confrontación con

³⁷⁶ Foucault, M. “Revenir à l’histoire” (1970), DE2, texto n° 103, p. 272.

³⁷⁷ Foucault, M. “Sobre las maneras de escribir la historia”, op. cit., p. 156.

³⁷⁸ Eribon, D., *Michel Foucault y sus contemporáneos*, op. cit., p. 315. Eribon recoge este comentario de Althusser de una carta que le envía a E. Balibar, en abril de 1966.

³⁷⁹ Aunque por cuestiones de extensión y del enfoque que hemos escogido no estudiaremos aquí dichos cursos, cabe mencionar que se han identificado como paradigmáticos para renovar (dada su reciente publicación) el análisis de la confrontación de Foucault no sólo con la teoría marxista sino específicamente con Althusser. Aunque éste no sea más que aludido tácitamente en las críticas a la ideología, el aparato del Estado, la concepción represiva del poder, se presentan cuestiones más puntuales como, en el caso del primer curso, el desplazamiento de Foucault en el análisis de los levantamientos populares a partir de la querella entre R. Mousnier y B. Porchnev – bien reconstruida en un artículo de C.O. Doron anexo en la publicación del curso (“Foucault et les historiens. Le débat sur les «soulèvements populaires»”, pp. 291-307)- siendo el último una fuente principal de Althusser; y en el segundo, la lectura que propone de textos de Marx profusamente trabajados por Althusser en sus clases en la ENS – los artículos de la *Gazeta Renana* de 1842 acerca del robo de leña- en divergencia con su óptica. J. Pallotta propone incluso que la última clase de este curso donde Foucault desarrolla cuatro esquemas del poder que es preciso rechazar, es una reconstrucción implícita de la teoría althusseriana del poder (Pallotta, J. “L’effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction”, en: Laval, C.; Paltrinieri, L.; Taylan, F. (Dir.), *Marx & Foucault*, op. cit., pp. 129-142).

³⁸⁰ Cabe mencionar que su amistad no corrió la misma suerte. Foucault continuó visitando a Althusser cuando estaba recluido por haber matado a su esposa, Hélène Rytman-Legotien, en 1980; reclusión en la que recibe la noticia del fallecimiento de Foucault y escribe: “un justo más que desaparece”. (En carta a Fernanda Navarro, citada por D. Eribon, op. cit. p. 295). Foucault vuelve a ser mencionado por Althusser en uno de sus últimos escritos que fue publicado póstumo; ambos ya fallecidos.

Althusser³⁸¹. Puede entreverse entonces una suerte de diálogo *sottovoce* entre ambos en la coyuntura de dos dimensiones que los editores componen como enclave de las clases: la dimensión teórica –los desplazamientos y diferencias respecto del marxismo ante un público integrado en buena medida “por marxistas, o marxistas althusserianos, o marxistas ex-althusserianos, o ex-marxistas ex-althusserianos (en particular maoístas)”³⁸²– y la dimensión de la experiencia, donde la fuerte persecución del movimiento maoísta de la Izquierda Proletaria, la encarcelación de militantes y una presencia policial exacerbada y generalizada en la calle, constituían el testimonio inmediato y viviente de luchas que esos cursos buscaban historizar³⁸³.

En lugar de tomar la vía de la mediación, es decir, el trabajo de Althusser terciando en la discusión de Foucault con el marxismo, sugeriremos una aproximación planteándolo como un diálogo *de* y *sobre* esa coyuntura tal como ambos la percibieron y trabajaron, esto es, en esa inmanencia incontestable de lo teórico en lo histórico que asumen. Habiendo vinculado en este sentido la actividad teórica de Marx y Foucault como dos materialismos, al considerar las reformulaciones que realiza Althusser del pensamiento del primero y la percepción que Foucault tuvo de ese trabajo como contestando las lecturas ortodoxas que él mismo confrontaba, pareciera que la composición puede darse como otro tipo de intercesión, a saber, Althusser como el eslabón faltante entre el materialismo de Marx y el propio de Foucault. Sin duda es una línea que merecería explayarse, pero no es la labor que seguiremos aquí. Partiendo de lo que en el desarrollo previo fue el punto de llegada, abordaremos en el próximo capítulo la reformulación de la filosofía en el materialismo en el roce de Foucault y Althusser, de un *materialismo polémico* y un *materialismo del encuentro*; no en aras de una comparación sino más bien a la par, admitiendo, como señala el último, “la necesidad para toda filosofía de pasar por el rodeo de otras filosofías para definirse y asirse a sí misma en sus diferencias”³⁸⁴.

³⁸¹ Balibar, E. “Lettre à l’éditeur du cours”, en: Foucault, M. *Théories et institutions pénales*, op. cit., p. 286. Esta lectura es refrendada por Balibar en el artículo ya trabajado, “L’Anti-Marx de Michel Foucault”.

³⁸² Balibar, E. “L’Anti-Marx de Michel Foucault”, op. cit., p. 90.

³⁸³ Ewald, F.; Harcourt, B.E., “Situation du cours”, en: Foucault, M. *Théories et institutions pénales*, op. cit., p.249.

³⁸⁴ Althusser, L. *Elementos de autocrítica*, Barcelona: Laia, 1975; p. 46.

CAPÍTULO 4. Polémica, encuentro y sembrar vientos

Un filósofo idealista es como un hombre que sabe de antemano de dónde sale el tren en el que sube y también hacia dónde va el tren: cuál es su estación de partida y su estación de destino (como para la carta, el destino del viaje). El materialista, en cambio, es un hombre que toma el tren en marcha (el curso del mundo, el curso de la historia, el curso de su vida) pero sin saber de dónde viene el tren ni hacia dónde va.
“La única tradición materialista”, L. Althusser.

Dentro de la constelación de relecturas del trabajo de Althusser generada a raíz de la publicación de escritos inéditos a cargo de F. Matheron a principios de los años noventa, su confrontación con Foucault tuvo la oportunidad de matizarse. En un artículo decisivo de 1995 en *Yale French Studies*, W. Montag, quien ha recorrido notablemente esta línea, señala que la primera posibilidad del diálogo en términos de afinidad se la debemos paradójicamente a los detractores, quienes al haber asimilado a Althusser y Foucault en una suerte de “estructural-funcionalismo”, reconocieron un aspecto que sus partidarios con frecuencia denegaron: que sus trabajos no se oponen, ni son excluyentes el uno del otro³⁸⁵.

En una similar interrogación de lo evidente y su necesidad, la actividad teórica de ambos se presentó transida, al entender de Montag, de una misma inquietud que no recayó en “cómo impedir que la ideología dominante se infiltre en el santuario de nuestra interioridad”, o cómo “negar por medio del pensamiento el estado de cosas actual e imaginar su contrario utópico”, sino en “cómo aumentar nuestro poder, cómo debilitar las fuerzas que nos individualizan y separan”³⁸⁶. De allí que no tardaran en darse como blanco común uno de los discursos mejor asentados de su momento y que las críticas explotaron con particular acritud: el humanismo. En efecto, si se atiende al modo en que caracterizan al humanismo, se presenta con claridad ese esfuerzo por recuperar la realidad de nuestro poder ante el poder que detentan ciertas realidades: para Foucault se trata de “una música filosófica de fondo”, que “dice al hombre occidental: si bien no ejerces el poder, puedes ser soberano” y que “ha bloqueado el deseo de poder – prohibido quererlo, excluido la posibilidad de tomarlo”³⁸⁷; para Althusser cuando a los proletarios “se les canta la canción

³⁸⁵ Montag, W. “El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault 1970-1975” (1995), en: *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, N° 8, Diciembre 2009, Madrid: Tierra de nadie ediciones; p. 158. En nota al pie, se reconstruye el panorama que explica en qué medida esta publicación resultó decisiva: debido a su anti-humanismo teórico, Althusser había sido “olvidado” por la mayor parte del marxismo anglo-americano desde fines de los setenta. A pesar de las reacciones encolerizadas de E. P. Thompson, P. Anderson y con menor énfasis J. Elster, el autor señala que no se dedicaron realmente a responder a los cuestionamientos althusserianos a la categoría del sujeto, apostándose en cambio a rehabilitar lecturas esencialistas y tender lazos con posturas epistemológicas y políticas, cuanto menos, poco “afines” (K. Popper, J. Rawls).

³⁸⁶ Ídem, p. 169. *Cursiva nuestra*.

³⁸⁷ Foucault, M. “Entretien avec Michel Foucault” (1971), op. cit., p. 170; “Más allá del bien y del mal” (1971), op. cit., p. 35. Ver nota 12 del Capítulo 1.

humanista, se les desvía de la lucha de clases, se les impide darse y ejercer la única potencia de la que disponen [...] para conducir *su* lucha de clases *ellos mismos*”³⁸⁸.

Cuestión de poder y realidad entonces que gravita en lo que ese vínculo dispone para los sujetos y su acción, en la relación que mantienen –o es obturada– con la verdad, acerca de sí mismos y sus condiciones de vida. Tanto Althusser como Foucault asumen el requerimiento de ensayar nuevas matrices de pensamiento ante discursos y prácticas que ya no pueden durar, y dar con una historia del presente a la altura de la complejidad que demuestran tanto los mecanismos de sujeción como las luchas que se le oponen; imperativo que no dejará de repercutir sobre sus propios trabajos en constante reajuste. Análoga tarea en la que seguirán itinerarios desemejantes – y a primera vista, contrapuestos. Para el primero, necesitada de un entendimiento diferente de la Ideología a la par de otras reconsideraciones en el interior del marxismo al que adscribe; para el segundo, apostada en la clarificación del régimen de saber-poder que es posible pensar precisamente cuando se abandona el esquema de la Ideología y la concepción represiva del poder centrado en el Estado, desarrollada diferencialmente en *Historia de la sexualidad I*. Si el interés es adentrarse en estas líneas como signadas por una percepción espesa de la actualidad, a la vez su objeto y apuesta, es preciso suspender provisoriamente el hecho elemental de que se trata de la inteligibilidad propuesta por un marxista y, por tanto, comprometida –aún con las notas particulares que asuma– con ciertos principios, y la forjada desde una perspectiva que no se identifica con ella. Haciendo valer la primacía del problema, se trata de dos posturas que acuerdan, aunque desde lugares contrapuestos, en individualizar la Ideología como asunto capital de esa actualidad y que, en cierta medida, sufre la misma dislocación en el referente que se ha visto antes: la noción de Ideología que Foucault discute y que atribuye a IyAIE, es la noción que este texto somete a revisión y transforma de manera radical.

Lo que se pretende identificar es qué es lo que decanta en estos dos movimientos críticos; si es que como trasfondo de una oposición que habría sido flagrante en torno a esta noción que, tanto para Althusser como para Foucault, pone en juego nada menos que la partición entre verdad y error, realidad e ilusión y en ello, decisivamente, entre la sumisión y la libertad, no puede establecerse una consonancia que atañe a sus nuevos materialismos en las dos cuestiones centrales que se les imponen: la inteligibilidad de lo real y el tipo de práctica teórica que emerge en conformidad. A fin de evaluarlo, volveremos sobre ambos planteos.

4.1. Más acá de la Ideología

Los aspectos salientes del rechazo de Foucault de la Ideología, pueden compendiarse en los siguientes puntos:

³⁸⁸ Althusser, L. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1974; p. 53. Cursiva del original.

. Es una noción eminentemente negativa que presenta la relación del sujeto con la verdad oscurecida o velada por las condiciones de existencia, las relaciones sociales y las formas políticas impuestas desde el exterior a los sujetos. Se trata, en cambio, de pensar esas condiciones como aquellas a través de las cuales se forman los sujetos de conocimiento y las relaciones con la verdad³⁸⁹.

. Su oposición a la ciencia no contribuye ni clarifica el análisis de ésta, ni cómo pueden tener un funcionamiento ideológico³⁹⁰. Propone para los discursos una fractura virtual entre la verdad y la cientificidad y todo lo que es distinto de ellas y establece una teoría deficiente de la representación a partir de la oposición realidad/ilusión. Es preciso analizar en cambio las prácticas constitutivas donde esa división produce sus efectos en un campo de saber y los efectos de verdad en discursos que no son ni verdaderos ni falsos³⁹¹, cuyo funcionamiento se aprehende al interrogarlos por su productividad táctica y su integración estratégica³⁹².

. Se plantea en una posición secundaria respecto de lo que debe funcionar como su infraestructura o determinante material³⁹³ y bajo el término “dominante” borra todos los mecanismos reales de sujeción – esto es, pasa por alto lo que tiene que explicar: los procedimientos y técnicas por los cuales se opera la sumisión³⁹⁴, los instrumentos efectivos de formación, acumulación y puesta en circulación del saber sin los cuales el poder no puede ejercerse³⁹⁵. Estos, no son acompañamientos o edificios ideológicos; poder y saber se encuentran profundamente enraizados en las relaciones de producción, operan en su constitución, no se superponen a ellas.

. Subraya en el centro del ejercicio del poder la captura de las conciencias de los sujetos, siendo que resulta más materialista plantearlo en términos del cuerpo y de los efectos de poder sobre los cuerpos³⁹⁶. El sometimiento, asimismo, no se obtiene por dos canales separados que serían la violencia física y la mistificación discursiva de la Ideología, sino que las tecnologías de poder componen sobre los cuerpos y los modos de pensar estrategias para marcarlos conjuntamente, donde es posible objetivarlos en un saber que permite de ese modo arraigar la sujeción³⁹⁷. La politización de la existencia exige un contacto más directo y particular entre la gente, los acontecimientos y sus propias elecciones que el “cambio de conciencia” buscado a través de la denuncia de la Ideología³⁹⁸.

³⁸⁹ Foucault, M. “La verdad y las formas jurídicas”, op. cit.; p. 488-489.

³⁹⁰ Foucault, M. *La arqueología del saber*, op. cit., p. 212-213.

³⁹¹ Foucault, M. “Entretien avec Michel Foucault” (1976), op. cit., p. 148. Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; pp. 30-31.

³⁹² Foucault, M. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, op. cit., p. 124.

³⁹³ Foucault, M. “Entretien avec Michel Foucault” (1976), op. cit., p. 148.

³⁹⁴ Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; p. 31.

³⁹⁵ Foucault, M. *Defender la sociedad*, op. cit., p. 41.

³⁹⁶ Foucault, M. “Pouvoir et corps” (1975), DE2, texto n° 157, p. 756.

³⁹⁷ Foucault, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*; op. cit., pp. 33; 190.

³⁹⁸ Foucault, M. “Michel Foucault: «L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée»” (1982); DE4, texto n° 321, p. 349.

En definitiva, al entender de Foucault, la Ideología plantea una distinción entre prácticas discursivas y no discursivas que transpone la separación entre superestructura e infraestructura, representación ilusoria y violencia física, y en esos pares se supone un sujeto previo en el sentido filosófico tradicional y se unifican y desatienden toda una serie de mecanismos productivos y diferenciados de saber-poder. La crítica está orientada en todos los casos a sustituir esa imagen en gran medida estática y dualista de la realidad, por una comprensión que permita penetrar en las tramas complejas de esos niveles y en su mutabilidad propia, así como en nuevas emergencias.

La reconstrucción del planteo de Althusser en *IyAIE* demandará un detenimiento mayor, debido no sólo a su complejidad sino a intentar abrir propiamente una interlocución frente al tratamiento que se viene haciendo del pensamiento de Foucault.

El texto consta de dos grandes partes; en la primera se contextualiza el problema en la constelación teórica marxista y en la segunda se propone el nuevo tratamiento de la Ideología.

La cuestión que enmarca el desarrollo es la reproducción de las condiciones de producción, esto es, cómo se opera, por parte de la clase dominante en el Estado, la continuidad del modo de producción dominante en sus dos componentes: las fuerzas productivas –medios de producción y fuerza de trabajo– y las relaciones de producción. Luego de un breve análisis de las primeras, se introduce un “gran desvío” para poder afrontar las segundas. Volviendo sobre la distinción entre infraestructura (que comprende lo anterior) y superestructura (que cuenta con los dos niveles o instancias, jurídico-política e ideológica), y la concepción marxista-leninista del Estado, Althusser señala que entregan lo fundamental. La “metáfora tópica” del edificio tiene por objeto representar la determinación en última instancia de lo que ocurre en los “pisos” de la segunda por lo que ocurre en la “base” de la primera y el Estado definido como aparato represivo designa la fuerza de ejecución e intervención al servicio de las clases dominantes en la lucha de la burguesía contra el proletariado. Sin embargo, en su carácter netamente descriptivo, no pueden explicar conceptualmente “lo que caracteriza lo esencial de la existencia y la naturaleza de la superestructura”, cuestión que sólo es posible plantear desde el punto de vista de la reproducción³⁹⁹.

Para avanzar en la explicación, es preciso hacer la distinción entre poder del Estado (su conservación o toma es el objeto de la lucha de clases) y aparato del Estado (que puede seguir en pie bajo acontecimientos que afectan el anterior), y en este último notar que no cuenta con uno, sino con “dos cuerpos”: el aparato represivo del Estado (ARE), ya especificado en la teoría tradicional y que comprende el gobierno, la administración, el ejército, la policía, las prisiones, los tribunales; y otras “realidades” que se dan junto a él pero no se le confunden, los aparatos ideológicos del Estado (AIE) – Iglesia, escuela, familia, jurídico, político, sindical, de información,

³⁹⁹ Althusser, L. *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974; p. 17-19. En adelante: *IyAIE*.

cultural. Estos últimos, además de ser plurales mientras que el ARE es uno, la diferencia fundamental que presentan es de funcionamiento: el ARE funciona masivamente con la represión como forma predominante y los AIE masivamente con la ideología como forma predominante – Althusser subraya *predominante* porque secundariamente los ARE también operan con la ideología y los AIE con la represión: “se tejen constantemente sutiles combinaciones explícitas o tácitas entre el ARE y los AIE”⁴⁰⁰. La unificación de los AIE se da en que todos funcionan bajo la ideología dominante que se realiza, a través de sus contradicciones, en ellos y por lo cual no sólo son objeto sino también lugar de la lucha de clases. La eficacia buscada de la superestructura se encuentra entonces en que la reproducción de las *relaciones de producción* se asegura “en gran parte” por ella, a través del poder del estado en ambos aparatos, ARE y AIE – el primero garantiza por la fuerza las condiciones políticas de la reproducción de las relaciones de explotación y de la actuación de los AIE; los segundos la reproducción misma de las relaciones de producción en armonía con los anteriores y entre los diferentes AIE⁴⁰¹. Hasta aquí el primer tramo del ensayo.

El desarrollo restante dedicado a esa “realidad” invocada en los AIE que es la Ideología, se presenta en una serie de tesis que se van concatenando. La proposición introductoria es que la *Ideología no tiene historia*: mientras que no se puede hacer teoría de las ideologías porque tienen una historia cuya determinación se halla situada fuera de ellas (en la historia de las formaciones sociales, los modos de producción y la lucha de clases), se puede plantear una teoría de la Ideología en general de la cual dependen las particulares, en el sentido de que su estructura y su funcionamiento es omnihistórico, tienen “una misma forma inmutable en la historia toda”, así como en el *Manifiesto Comunista* se define la historia como historia de la lucha de clases. La Ideología es eterna entendiéndola como transhistórica, omnihistórica, no trascendente; “como el inconsciente en Freud”⁴⁰².

Para explicar entonces esa estructura y funcionamiento, Althusser propone dos tesis: una negativa que se refiere al objeto representado y otra positiva que se refiere a la materialidad de la Ideología. Primera Tesis: *La ideología es una “representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia*. Mientras que antes se interpretaba la Ideología como transposición imaginaria de las condiciones reales de existencia, aquí se enfatiza que lo representado es ante todo *la relación* que existe entre los hombres y esas condiciones: la “naturaleza imaginaria de esa relación” sostiene la deformación imaginaria que se observa en toda ideología⁴⁰³. Segunda Tesis: *La ideología tiene una existencia material*. La existencia de la Ideología en un aparato y sus prácticas es material en el sentido de que la existencia de las ideas de un sujeto es material en su comportamiento; desde luego no en la misma modalidad “en que existe una

⁴⁰⁰ Idem, p. 30-31.

⁴⁰¹ Idem, p. 36.

⁴⁰² Idem, p. 49-51.

⁴⁰³ Idem, p. 56.

baldosa o un fusil” sino “en tanto esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto”⁴⁰⁴. El sujeto actúa en la medida en que es actuado por ese sistema, cuyo orden de determinación real es el inverso al citado, es decir, va de la ideología existente en un AIE que prescribe las prácticas y regulaciones de los rituales, a los actos del sujeto “en plena conciencia de su creencia” en que se dan. No hay práctica entonces sino por y bajo una ideología y no hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos; de lo cual Althusser extrae “la tesis central: *la ideología interpela a los individuos como sujetos*”⁴⁰⁵.

La ideología funciona transformando los individuos concretos en sujetos concretos a través de la operación de la interpelación, que es aquella por la cual consienten la certeza de ser sujetos: somos siempre ya sujetos, practicando los rituales de reconocimiento ideológico que nos garantizan nuestra evidencia como “sujetos concretos, individuales, inconfundibles e (naturalmente) irremplazables”. Imponer las evidencias como evidencias que no se pueden dejar de reconocer, es el efecto ideológico elemental y la ideología no existe más que en las formas materiales de ese funcionamiento. Los individuos son abstractos respecto de los sujetos que son siempre ya (la ideología es eterna); “sujetos ideológicos” es una proposición tautológica⁴⁰⁶. A partir del ejemplo de la ideología religiosa cristiana –que vale en general porque la estructura formal de cualquier ideología es la misma– Althusser agrega que toda ideología está centrada desde un Sujeto que ocupa un lugar único desde el que interpela la infinitud de individuos como sujetos, sometiéndolos como tales al mismo tiempo que presentándose como aquel en quien pueden contemplar especularmente su propia imagen:

Dios se definió a sí mismo como el Sujeto por excelencia, aquel que es por sí y para sí (“Yo soy el que soy”) y aquel que interpela a su sujeto, el individuo que le está sometido por su interpelación misma, a saber, el individuo denominado Moisés. Y Moisés, interpelado-llamado por su Nombre, reconociendo que era “precisamente” él quien era llamado por Dios, reconoce que es sujeto, sujeto *de* Dios, sujeto sometido a Dios, *sujeto por el Sujeto y sometido al Sujeto*. La prueba es que lo obedece y hace obedecer a su pueblo las órdenes de Dios⁴⁰⁷.

Esa estructura espejada de la ideología asegura de tal modo no sólo la interpelación de los individuos como sujetos y su sujeción al Sujeto, sino también el reconocimiento mutuo entre los sujetos y de cada sujeto por sí mismo –“todo está muy bien como está” mientras los sujetos se conduzcan en consecuencia de ese reconocimiento: los sujetos “marchan solos” porque son interpelados como sujetos libres que efectúan por sí mismos los gestos y actos de su sujeción. En suma y volviendo al comienzo, la realidad de ese mecanismo que permanece desconocida en tanto

⁴⁰⁴ Idem, p. 62.

⁴⁰⁵ Idem, p. 64.

⁴⁰⁶ Idem, p. 65-70.

⁴⁰⁷ Idem, p. 75. Cursiva del original.

ideología (un proceso de reconocimiento-desconocimiento) es justamente la reproducción de las relaciones de producción y de las relaciones que de ella dependen⁴⁰⁸. En un agregado a la exposición, Althusser apunta que para que este proceso no se mantenga en la abstracción, es preciso concebirlo siempre desde la lucha de clases. La ideología que la clase en el poder hace dominante en sus AIE, tanto como la ideología que la clase dominada defiende en y contra esos AIE, no “nacen” en ellos, los desbordan, vienen de otra parte: son el producto de las clases sociales tomadas en la lucha de clases – de sus condiciones de existencia, sus prácticas, etc.⁴⁰⁹

En una primera lectura, se advierte que en el análisis de Althusser la imagen que arrojaba la crítica de Foucault aparece conmovida en lo que proponía como las dicotomías sin las cuales la Ideología perdería sustento: la apertura y el cierre del ensayo son explícitos en la eficacia de la superestructura en la reproducción del modo de producción en su articulación con la base y en la lucha de clases como terreno ineludible en que se forma y se da la confrontación ideológica. Trataremos de circunscribirnos al enlace de las tesis que se encuentra en el corazón del artículo y que entra de lleno en el enfoque que nos ocupa, a saber, la materialidad de la ideología.

Las articulaciones mencionadas sitúan en primer plano la operación sobre las “condiciones subjetivas” como operación concomitante ya siempre presente y no justificación *a posteriori* de la reproducción de las “condiciones objetivas”. Para el aseguramiento de la fuerza de trabajo, Althusser adelantaba que en las instituciones donde se aprenden las habilidades de la “calificación”, ésta se da no sólo *junto* sino *bajo* formas que garantizan a la vez la sumisión a la ideología dominante – el respeto a las reglas del orden establecido ínsito en la adquisición del saber-hacer⁴¹⁰. De tal modo, al llegar al análisis de los AIE, propone a la escuela como el rector en las formas capitalistas maduras; reemplazo de la Iglesia en el papel de unificar “en una partitura única” el concierto de los distintos AIE que contribuyen de la manera que les es propia a asignar y preparar a los individuos para el lugar y la función que están “destinados” a ocupar y cumplir en el orden social: ningún AIE “dispone durante tantos años de una audiencia obligatoria”⁴¹¹. La realidad de la ideología es inmanente entonces a una serie de prácticas que se presentan como neutrales y que entregan las posiciones subjetivas y el entramado social en que existen, es decir, el *conjunto de relaciones* en que se constituyen, como evidente. En tal sentido, Mustag llama la atención sobre la importancia de la rectificación de expresión que Althusser desliza para afirmar esa inmanencia: entre “los AEI son la realización de una ideología” y “la ideología existe siempre en un aparato y sus prácticas”, se juega la diferencia entre sugerir una existencia previa de la ideología a su encarnación material y la

⁴⁰⁸ Idem, p.79-80.

⁴⁰⁹ Idem, p. 84.

⁴¹⁰ Idem, p. 14.

⁴¹¹ Idem, p. 45.

coincidencia e identificación de la ideología con los aparatos (y su prácticas, rituales, etc.), lo cual le permite avanzar a que la existencia de la ideología es material⁴¹².

En este punto se ilumina cuán decisivo resulta el desplazamiento que efectúa Althusser al proponer que la Ideología no es una representación distorsionada de las condiciones materiales de existencia, sino que representa la *relación imaginaria* entre los individuos y esas condiciones. Lo representado es la trama por la cual el mundo se nos da como tal: la ideología no es un velo que oculte el mundo sino la constitución de una relación con aquel, un modo de estar en él y, en tanto material, es la actuación misma de esa relación, tal como las ideas de las creencias de un sujeto no son sino sus actos materiales. La idea de la relación, entonces, no es irreal o meramente ideal, es material porque está efectuada en prácticas y rituales materiales regulados por los aparatos ideológicos; todo lo cual requiere una injerencia constitutiva de la ideología: no existe sino por el sujeto y para los sujetos. Balibar explica que el elemento de lo imaginario no se identifica necesariamente con la distorsión, sí con la producción: es la forma de darse de la relación, de toda relación vivida con lo real, elemento irreductible ya siempre interviniente, “como pensar lo real pertenece a lo real”⁴¹³. Si se ha notado ya que la relación no es la conexión entre un sujeto y un objeto dados, sino su configuración correlativa, en la relación que representa la ideología entran ambos, el individuo y el mundo, constituidos de determinado modo por las notas de la ideología en cuestión. De allí que no se trata de la oposición entre el mundo real y la fabulación ideal en una conciencia que no toca eso real, se trata de una composición compleja que anuda, prosigue Balibar, una producción de identidades subjetivas con elementos no representativos (esperanzas, valores morales, aspiraciones a la liberación o dominación), dependiente de condiciones que ningún sujeto puede inventar por sí mismo o controlar – limitaciones materiales de las formas de propiedad, la división del trabajo, hasta la no menos determinantes del lenguaje:

Reemplazar la «conciencia» por lo «imaginario» es, pues, la contrapartida del reemplazo del «objeto» por la «práctica» en una concepción materialista de la realidad. Lo que implica que lo imaginario no es ni un reflejo ni una reproducción, sino una producción de identidades, de representaciones y de discursos⁴¹⁴.

La realidad de la ideología es entonces la realidad de esa relación y de esa producción, de las prácticas en que existen y, en definitiva, la realidad del individuo vuelto sujeto, ya que en la tesis central propuesta por Althusser se especifica que la ideología no existe más que en las formas materiales de la interpelación y el reconocimiento que generan. Situar como mecanismo central la interpelación no está, sin embargo, exento de problemas. Balibar menciona el reemplazo de la conciencia, pero ésta en el análisis no desaparece –Althusser indica expresamente que subsiste

⁴¹² Montag, W., *Althusser and his contemporaries. Philosophy's perpetual war*, London: Duke University Press, 2013; p. 150-151.

⁴¹³ Balibar, E. “El no-contemporáneo” en: *Escritos por Althusser*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004; p. 90.

⁴¹⁴ Idem, p. 89.

junto a otros términos⁴¹⁵—, y vinculada al reconocimiento podría o bien rehabilitar una escena hegeliana, o bien necesitar de una precisión mayor de su recepción del psicoanálisis de Lacan; todo lo cual, señalan Butler y otros, “parece presuponer una doctrina previa, no desarrollada, de la conciencia”⁴¹⁶. Sin embargo, procurando mantenerse en la proposición que ha sido en gran medida oscurecida por tales complejidades, a saber, la materialidad de la Ideología, es posible proseguir por una vía que está ligada a otro rodeo que efectúa Althusser y en la línea de la cual se inscribe la explicación de Balibar: la filosofía de Spinoza.

Althusser reconoce haber tomado del Apéndice del libro I de la *Ética* y de algunos planteos del *Tratado teológico-político* los elementos fundamentales para su elaboración de la teoría de la ideología⁴¹⁷. Que la ideología no es una mera falsedad o ilusión individual, que en su deformación no deja de remitir al mundo real y es el elemento general de la relación vivida con aquel a partir de un sistema de ideas y prácticas sociales que excede al individuo, y que su existencia es material y correlativa a las condiciones de existencia, se apoya en una lectura de la imaginación (el primer género de conocimiento) y los rituales del pueblo hebreo que expone Spinoza en aquellos escritos⁴¹⁸. Recorriendo esta vía, Montag puntualiza cómo se puede explorar no sólo la transformación de ese otro dualismo presente entre represión e ideología que es mencionado en la

⁴¹⁵ Althusser, L. *lyAIE*, p. 62.

⁴¹⁶ Butler, J. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra, 2001; p. 122. En tal sentido, a esta lectora le parece fundamental que Althusser construya el modelo en base al ejemplo de la interpelación religiosa, que apela a una culpa original que el llamado de la ley promete atenuar mediante la concesión de identidad. Retomando la crítica de M. Dólar, muestra no obstante cómo un retorno “al potencial subversivo del psicoanálisis” para salir del círculo de la interpelación, puede exigir volver a instaurar la partición entre exterioridad e interioridad (el sujeto es lo inmaterial que emerge cuando la ideología falla) que Althusser explícitamente cuestionó (pp. 134-144). J. Rehmann propone que el carácter “eterno” de la ideología, proviene de una sustitución por parte de Althusser de la imaginación según Spinoza por lo imaginario en términos lacanianos. El principio básico es que un individuo fragmentado encuentra su identidad proyectando una imagen unificada de sí mismo, lo cual es la alienación primera; el reconocimiento es un desconocimiento de sí que ya no remite a las estructuras sociales sino que se describe como proceso de constitución psíquica universal (*Theories of Ideology. The power of Alienation and Subjection*, Boston: Brill, 2013; p. 163-6.) W. Montag, sin embargo, desde una reconstrucción histórica del interés de Althusser por Lacan, muestra el camino inverso. A Althusser le interesaba lo que Lacan permitía rechazar: la reducción del psicoanálisis a la biología, la psicología (ciencia del alma) y la filosofía (del sujeto); a partir de lo cual se dirigía hacia Spinoza, con quien des-subjetiva completamente lo imaginario y su idealidad extraña al mundo material definido como real, y cuya trans-historicidad (como la del inconsciente) se funda en el orden social que nos preexiste y precede. Asimismo, señala que la exploración de la realidad objetiva material del discurso era desde donde Althusser ensayaba explicar que el inconsciente solo existe en sus efectos, y ya no presentándolo por tanto como sustrato de la interioridad. La duplicación especular de la interpelación, agrega Montag, proviene más de un análisis de Feuerbach que de Lacan. (*Althusser and his contemporaries*, op. cit., pp.118-140).

⁴¹⁷ Althusser, L., “La única tradición materialista” (1985), en: *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, N° 4, Diciembre 2007, Madrid: Tierra de nadie ediciones; p. 137.

⁴¹⁸ Montag, W.; *Althusser and his contemporaries*, op. cit., pp. 129-131. Especial claridad respecto a la relación de la teoría de la ideología con la recepción de Spinoza, encontramos en el artículo de L. Gerszenzon “Ideología e imaginación en Althusser y Spinoza”, en: Solé, M. J (Ed.), *Spinoza en debate*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2015; pp. 167-176.

crítica de Foucault, sino incluso cómo podría pensarse allí una complementación entre ambos. La cuestión central, ya subrayada, es la noción de inmanencia o causalidad inmanente, que plantea que las causas sólo existen en sus efectos; considerada en tanto dispositivo teórico como piedra de toque de la materialidad de la ideología, permite esclarecer una serie de aspectos relevantes e iluminar ese gesto que posiblemente atraviesa todo el ensayo – la pervivencia de ciertos conceptos “para subvertirlos más efectivamente”⁴¹⁹.

Que no hay precedencia de la ideología respecto de los aparatos y las prácticas, así como no hay existencia independiente de las creencias fuera de los actos y comportamientos, reporta como principal mutación que no hay una división entre interioridad y exterioridad en los sujetos: la primera se desvanece o se funde en la segunda, provocando que se torne inadecuado suponer dos realidades diferentes que solicitan modalidades paralelas de intervención. Sólo hay exterioridades materiales –desde luego las instituciones, acciones, pero también entre ellas el discurso (recordar el sentido extendido de “prácticas”)– que no remiten o se encuentran separadas de algo más real que ellas mismas. Lo cual conlleva la mutua dependencia del ARE y los AIE en la reproducción de las relaciones, su articulación específica; o mejor, dada la recusación de la división, su co-implicación. De aquí el desenlace de la herencia spinozista: contestación del reparto tajante entre la dominación ejercida sobre los cuerpos y la practicada sobre las mentes o representaciones, dado que no se pueden afectar independientemente unos y otras (son atributos de una misma sustancia). En la institución de los individuos como sujetos, en ese consentimiento ya siempre otorgado, debe darse entonces el poder como “una operación conjunta de fuerza y persuasión – el reconocimiento no es sólo un acto de conciencia”, de la misma manera que los sujetos “no son reconocidos por otra conciencia sino por los aparatos que reconocen sólo lo que ellos mismos en uno y el mismo gesto crearon”⁴²⁰: un sujeto concreto, con notas identitarias definidas, que concibe su relación consigo mismo, los otros sujetos y el mundo de determinada manera. Lo afectado por la ideología no es entonces una conciencia, sino toda la representación-actuación de la trama por la que se constituye una subjetividad en el mundo y para el mundo. En tal sentido, Althusser precisa el funcionamiento predominante y secundario de la represión y la ideología entre el ARE y los AIE; por ello mismo, introduce que “la materia se dice en varios sentidos”, aunque el análisis de tales modos quede en suspenso⁴²¹.

En un interesante estudio, J. Read propone una consideración ampliada de los alcances de la causalidad inmanente precisamente en esta extensión de la materialidad. Sugiere entenderla como un resorte del pensamiento de Althusser que habilita tanto una relectura del trabajo de Marx en términos de que no hay modo de producción que no esté ligado a una producción particular de subjetividad –esto es, que modos de sujeción materiales existen a la par y dentro de los modos de

⁴¹⁹ Idem, p.153.

⁴²⁰ Idem, pp. 157-8.

⁴²¹ Althusser, L. *IyAIE*, pp. 58, 62.

producción—, cuanto la posibilidad de reconocer su recepción y continuación problemática en otros desarrollos post-estructuralistas, como los de Deleuze y Guattari —inmanencia del deseo en todas las relaciones sociales—, y el propio Foucault —inmanencia del poder y el saber en la constitución de las subjetividades⁴²². Desde Althusser como enlace, Read avanza sin embargo dando lugar a la diversidad de estos planteos en relación con el trabajo de Marx, donde los análisis foucaultianos del poder en la subjetivación —que, como se ha mencionado ya, fueron un motivo frecuentado para la vuelta sobre el pensador alemán— se insertan en una constelación compleja. Recuperando el análisis del poder en Foucault propuesto por Deleuze⁴²³, se manifiesta cómo puede ser situado en dos recorridos disímiles. Por un lado, un trayecto que une a Althusser, Foucault y Deleuze mismo en la estela de Spinoza, en tanto el modo en que presenta la inmanencia del poder en Foucault comprende la interpretación spinozista de Marx que hace Althusser y que la del propio Deleuze complementa. Por otro, una línea que conecta la sujeción/subjetivación foucaultiana con la lectura que M. Tronti realiza de Marx desde la hipótesis autonomista, seguida también por A. Negri y que, como es sabido, es divergente de la dirección tomada por Althusser⁴²⁴.

De este sugerente escenario, que no desbrozaremos aquí, nos interesa retener el enlace propuesto en la primera vía a partir del cual es posible considerar una aproximación entre Foucault y Althusser fundamentalmente en las implicancias de la actuación inmanente del poder, que atañe a una cuestión central del diferendo planteado por el primero: el dualismo. Y éste, en dos planos: el dualismo entre mente y cuerpo, pero también el dualismo entre la realidad del poder y la realidad de la subjetividad o el poder como algo externo que se aplica o ejerce sobre un sujeto previo, dado en su libertad fundamental. De hecho, en esta línea O. Remaud, prescindiendo de la intermediación de la lectura de Deleuze, desarrolla en un minucioso artículo cómo pueden componerse los análisis del poder de Spinoza y Foucault, en la medida en que el cambio de perspectiva “de lo abstracto a lo concreto, de la exterioridad al plano de inmanencia, o de un movimiento por el cual creemos que es la ley la que crea el poder a uno que hace de la ley un efecto entre otros de un conjunto de relaciones” es común a ambos. La concepción no jurídica y no contractualista del poder y la fabricación de la obediencia en el seno de la interacción de micro-poderes en Spinoza están, para este lector, en notable consonancia con la perspectiva estratégica y la dinámica del gobierno descripta por Foucault⁴²⁵.

⁴²² Read, J. *The Micro-Politics of Capital. Marx and the Prehistory of the Present*, Albany: SUNY Press, 2003; pp. 9-11.

⁴²³ Deleuze analiza el funcionamiento del poder en Foucault desde la inmanencia, precisamente comparándolo con la “imagen piramidal” de aquel que ofrece el marxismo (ortodoxo). Desde allí recupera su carácter relacional, productivo y su operación sobre singularidades (fundamentalmente en el apartado “un nuevo cartógrafo”). Asimismo, la inmanencia es recuperada para explicar la co-implicación de poder y saber (apartado “las estrategias o lo no estratificado”). Deleuze, G. *Foucault*, op. cit., pp.; 50-55; pp.99-130.

⁴²⁴ Este cuadro así propuesto no se encuentra desarrollado en el libro, sino meramente indicado. A partir de las indicaciones, reconstruimos tales cruces. Read, J. *The Micro-Politics of Capital*, op. cit., p. 88, p.164 nota 14 y p. 184 nota 117.

⁴²⁵ Remaud, O., “Éthique et politique: Foucault et Spinoza”, en: Da Silva, E. (Dir.), *Lectures de Michel Foucault. Volume 2: Foucault et la philosophie*, Lyon: ENS Éditions, 2003; pp. 43-44, 50-51. Es preciso no entender una

Las críticas de Foucault de la noción de Ideología, extraen en efecto su sentido del requerimiento de desplazarse de aquellos dualismos, que podrían reconocerse homologados en la operación de Althusser. Es preciso sin embargo detenerse un momento para atender a otra transformación que subyace decisivamente a estos desplazamientos, y que podría entenderse como una diferencia ineliminable más allá de la aproximación entre Foucault y Althusser en la materialidad de la ideología: el tema de la representación⁴²⁶. Por su enfoque de las prácticas, Foucault se diferencia explícitamente de un análisis de las representaciones; pero la noción que supone de ellas, es solidaria precisamente de la concepción pre-althusseriana de la ideología:

Si es verdad que las representaciones han sido muy a menudo interpretadas en términos de ideología (primer error); que el saber ha sido demasiado considerado como un conjunto de representaciones (segundo error), el tercer error consiste en olvidar que la gente piensa y que sus comportamientos, sus actitudes y sus prácticas están habitadas por un pensamiento⁴²⁷.

Por tal motivo, en las prácticas se señalan relaciones entre formas de hacer y formas de pensar que están siempre imbricadas; y el saber como el conjunto de condiciones históricas que rigen lo que en ellas puede convertirse en objeto de conocimiento y las funciones subjetivas. La cuestión es qué entiende entonces Foucault por “pensamiento”, y aquí se encontrarán fundamentalmente dos acepciones. Por un lado, designa el sentido básico de tener ideas (“El pensamiento es algo que a menudo se esconde pero que anima siempre los comportamientos cotidianos, siempre hay pensamiento incluso en las instituciones más sonas, hay siempre pensamiento incluso en los hábitos silenciosos”⁴²⁸) y por otro, la actividad eminentemente reflexiva (“El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da sentido, es lo que permite tomar distancia respecto de la manera de hacer y reaccionar, dársela como objeto e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones, sus fines”⁴²⁹). Las caracterizaciones parecen contradecirse, y puede vislumbrarse por qué – si no llamara “pensamiento” a lo que habita una conducta, ¿cómo lo nombraría? ¿Representaciones, ideas, conciencia, percepción? La resistencia a estos términos por su carga conceptual, explica la

contraposición entre la inmanencia y lo que Foucault explica como “desplazarse al exterior” para pensar el poder: quiere decir descentrarse de las instituciones para poder analizar las tecnologías de poder de modo fluido, que las atraviesa pero trasciende, como estrategias que no están circunscriptas a un lugar (Cfr. *Seguridad, territorio, población*, op. cit., pp. 140-4). En esa exterioridad es que puede analizarse la actuación inmanente del poder.

⁴²⁶ En un artículo que analiza tal aproximación, D. Melegari propone el tema de la representación y la verdad estableciendo el diferendo irreductible que impacta en la concepción de la relación entre crítica y política; justamente entendiendo la representación ideológica desde una economía de lo no-verdadero que opone lo real a la falsa interpretación de lo real, por lo cual se reproduce veladamente. Entendemos que esto muestra de manera clara que se trata de un diferendo, pero con la concepción clásica de ideología. Cfr. Melegari, D. “Due fratelli silenziosi. Althusser, Foucault, all bivio dell’ideologia” en: *Scienza & Política. Per una storia delle dottrine*, Vol. XXVI, n° 50, Bologna, 2014; pp. 137-159; p. 149-50; 155-59.

⁴²⁷ Foucault, M., “El estilo de la historia” (1984), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, p. 179. [DE4, texto n° 348]

⁴²⁸ Foucault, M., “Est-il donc important de penser?” (1981), DE4, texto n° 296, p. 180.

⁴²⁹ Foucault, M., “Polémica, política y problematizaciones”, op. cit., p. 996.

ambivalencia que decanta en el primero. A lo que apuntan por igual, no obstante, es a descartar que el pensamiento sea un mero reflejo y no una actividad, aunque quede “escondida”.

Vía la lectura de Spinoza que realiza Althusser, por el desdoblamiento que introduce en la noción de ideología (representación de la relación imaginaria), la representación no se sitúa en otro nivel que el de las prácticas, que así como para Foucault están determinadas por el régimen de saber, para el primero lo están por el “sistema de representaciones sociales”. El cual, como aclara G. Pfeifer, no designa sino el arreglo de esas prácticas materiales donde se configura la relación de los sujetos con el mundo⁴³⁰. Del mismo modo que las condiciones de formación de todo saber en una época dada pasan desapercibidas en su inmanencia en las prácticas, las determinaciones de la representación tienden a pasar inadvertidas en la medida en que se funden en la relación vivida con las condiciones materiales de existencia; son los modos de pensar involucrados en los actos de las prácticas materiales reguladas por los rituales de los lyAIE. Las determinaciones proceden de la relación imaginaria del individuo con sus condiciones materiales de existencia (como se ha visto con Balibar, lo imaginario es irreductible, y no una falsedad sino una producción) y en tanto tal relación se da inmediatamente, de manera irreflexiva y sin percibir que se elabora en las prácticas sociales (en medio de las relaciones sociales organizadas por un conjunto de representaciones que preexisten al individuo y en las que se inserta), la representación de esa relación (de sí con el mundo y los demás) la entrega de manera estática, natural y necesaria. Por eso la ideología es una operación de reconocimiento y desconocimiento: no oculta el mundo sino que constituye la *manera* de estar en él; que es histórica, contingente y no remite a una conciencia soberana. Pero nos la representamos según lo que Althusser toma de Spinoza como “la ilusión de los fines”, y *en tanto esa manera aparece como evidente*, es el efecto ideológico fundamental. Efecto que Foucault admite desde el momento en que sostiene que la actitud crítica consiste en “ver sobre *qué tipo de evidencias*, de familiaridades, de *modos de pensamiento adquiridos y no reflexionados*, reposan las prácticas que aceptamos”⁴³¹.

Se ve lo que hace entonces Althusser con la ideología como relación de segundo orden sobre la relación con el mundo: desplaza el problema de la instancia epistemológica o antropológica del conocimiento del mundo a la instancia de las prácticas sociales, donde no está en cuestión la realidad o existencia del mundo, sino el modo en que pensamos (y por tanto actuamos) esa realidad, que es ya siempre una producción y no un reflejo. De allí que este desplazamiento permita disolver los dualismos y entender en la función constituyente de la ideología su carácter de elemento omnihistórico general de toda relación vivida con el mundo, cuyas notas son empero históricas y situadas – Foucault define precisamente “la historia crítica del pensamiento” o “de la

⁴³⁰ Pfeifer, G., *The new materialism. Althusser, Badiou and Žižek*, London: Routledge, 2015; p. 29. Todo el capítulo 2 (“*En Media Res: Althusser’s materialism, the challenge to the PCF’s marxism and the rise of anti-humanism*”) que está dedicado al análisis de la ideología, enfatizando su carácter de relación de segundo grado, nos ha reportado para clarificar lo que presentamos como el desdoblamiento operado por Althusser en la noción de ideología.

⁴³¹ Foucault, M., “Est-il donc important de penser?”, op. cit., p. 180. La cursiva es nuestra.

emergencia de los juegos de verdad” como el análisis de lo que “ha constituido, para un tiempo, para un área y unos individuos dados, el «a priori histórico» de una experiencia posible”⁴³². Por eso la batalla ideológica y la disputa por el régimen de verdad pueden dejar de asumirse contrapuestos como si se tratara del problema de la falsedad contra el de la verdad. En ambos se trata de cómo se constituye históricamente en las prácticas sociales esa distinción y se le atribuye las notas de la necesidad y la evidencia, cuyo fondo común (de la ideología y el régimen de verdad) puede reconocerse en el problema del carácter complejo de “lo real” que compone las condiciones materiales concretas de existencia con esa otra materialidad del pensamiento, por la cual se admiten los modos de sujeción/subjetivación tan reales (y siempre involucrados) como los modos de producción y las relaciones asociadas. Precisamente a raíz de esto la crítica no es una mera especulación sin efecto, cuya posibilidad Althusser y Foucault entienden en términos muy similares. Dice el segundo:

Para que algo entre al campo del pensamiento hace falta que un conjunto de factores lo hayan vuelto incierto, perdido su familiaridad, haya suscitado dificultades. Estos elementos se desprenden de procesos sociales, económicos o políticos; pero no juegan más que un papel de incitación, no determinan la respuesta⁴³³.

Althusser cuenta con lo mismo: es a partir de las contradicciones de las ideologías entre sí y de éstas con las prácticas que intentan armonizar, que se puede vislumbrar la distorsión; hace falta que se interrumpan las evidencias que produce la ideología para que se nos vuelva perceptible el modo de esa relación de segundo orden (aunque inmanente a nuestra forma de actuar) que tenemos con el mundo, y podamos atender no a su falsedad sino spinozianamente a su “inadecuación”. Antes de hacer responder a Foucault con la crítica nietzscheana de la correspondencia, es preciso recuperar ese cambio de plano que se opera en la ideología y en el cual éste último también admite cierta opacidad en las formas de pensar y justamente su de-formación y re-forma: “la crítica consiste en *desenterrar* ese pensamiento e intentar cambiarlo: mostrar que las cosas no son tan evidentes como creíamos, que no van de suyo”, y “una transformación que no sea *cierta manera de ajustar mejor el pensamiento mismo a la realidad de las cosas*, no sería más que una transformación superficial”⁴³⁴.

Volviendo a lo propuesto por Montag, el paso hacia la posible concertación de sus análisis por su común superación de los dualismos daría a la vez, en su procedencia, su diferencia; es decir, que ésta recae justamente en el modo en que introducen la inmanencia: mientras que Althusser la plantea desde el funcionamiento material de la ideología en la constitución de los sujetos, subrayando la atención que es preciso conceder a los AIE, Foucault la desarrolla desde los *procesos*

⁴³² Foucault, M. “Foucault” (1980), *Obras esenciales*, p. 1000. [DE4, texto n° 345]

⁴³³ Foucault, M., “Polémica, política y problematizaciones”, op. cit., p. 997.

⁴³⁴ Foucault, M., “Est-il donc important de penser?”, op. cit., p. 181.

físicos de sujeción, partiendo de los cuerpos que, a contrapelo de la percepción de Althusser, considera que son propiamente lo que ha permanecido impensado incluso desde el funcionamiento del ARE⁴³⁵. Las tecnologías del cuerpo, dispositivos de saber-poder que atraviesan pero también exceden a las instituciones, hacen que la distinción entre ARE y AIE sea improcedente, o lo que es lo mismo, al integrar un mismo mecanismo, borran las fronteras funcionales levantadas entre ambos; cuestión que de hecho está constantemente en juego en *lyAIE*. Podría abordarse entonces *Vigilar y Castigar* menos como oposición a los planteos de dicho escrito, que como una suerte de confrontación complementaria que provee a la tesis de la materialidad de la ideología su suplemento necesario en el dilema de la interpelación –Althusser ensayó notablemente “una teoría material y objetiva de la constitución de los sujetos”, pero es Foucault quien radicalizó su aplicación al apuntar que los individuos concretos que recluta la ideología como sujetos concretos, “son ya una realidad fabricada por la disciplina”:

Foucault enfatizó el hecho de que el individuo no preexiste como algo dado a su interpelación como sujeto, sino que emerge como resultado de estrategias y prácticas de individualización: hay una historia del cuerpo, no sólo de la dimensión de sus fuerzas sino incluso de la medida en que está integrado o separado de otros cuerpos⁴³⁶.

De este modo, lo presupuesto en la tesis de Althusser bien podría consistir en una historia semejante del cuerpo, de la individualización, más que en una teoría de la conciencia. Sin embargo, Montag sugiere que la alegoría que en Foucault sustituye la de la interpelación, esto es, el panoptismo, no logra librarse fácilmente “del lenguaje de la conciencia y sus ilusiones”. Haciendo de la visibilidad continua del individuo la presencia y actuación constante de un poder tácito, descansa sobre la conciencia de ser visto de ese individuo, de estar vigilado; conciencia que hace que tome a su cargo su sujeción, que se auto-vigile, con el agregado de que nunca sabe si está efectivamente siendo visto o no – “una sujeción real nace mecánicamente de una relación ficticia”⁴³⁷. Esa conciencia ligada a un desconocimiento y una ficción, traduce todos los elementos del mecanismo althusseriano, incluso el más improbable: “El Panóptico es la figura de un sujeto anónimo e incognoscible que crea sus sujetos, cuyas almas nacen en el temor y el temblor”⁴³⁸. Si bien Montag nota que para Foucault consiste en un diagrama de una tecnología de poder que excede cualquier institucionalización particular, es claro que así presentado lo equipara a la figura del Sujeto centrado de los AIE.

⁴³⁵ Montag, W. *Althusser and his contemporaries*, op. cit., p.163. Balibar señala precisamente que uno de los ajustes de cuentas de Foucault con el marxismo (Althusser) es que mientras este último sostenía que el ARE es bien conocido y había que pensar los AIE, el primero señala que hace falta pensar precisamente el ARE en su complejidad, conflictos internos, etc. (Cfr. “Lettre à l’éditeur du cours”, op. cit., p. 287.)

⁴³⁶ Idem, p. 165-6.

⁴³⁷ Idem, p. 169, cita de *Vigilar y castigar* (op. cit, p. 206).

⁴³⁸ Idem, p. 170.

Ciertamente, pueden encontrarse varios pasajes de *Vigilar y Castigar* afines al planteo de Althusser, pero entendemos que en la diferenciación de su objeto que se mantiene, se previene también ese último problema introducido por Montag. En efecto, cuando se lee que “la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada”⁴³⁹, o que “la disciplina hace «marchar» un poder relacional que se sostiene a sí mismo por sus propios mecanismos y que sustituye la resonancia de las manifestaciones por el juego ininterrumpido de miradas calculadas”⁴⁴⁰, no resulta un despropósito pensar en las observaciones de IyAIE acerca de la reproducción de la fuerza de trabajo y la marcha inercial producida por la sujeción. No obstante, si se atiende a lo que apunta y donde se apoya esa eficacia, nunca se trata de la conciencia, no se trata de otra cosa que del cuerpo. Más aún, no se trata propiamente sino del tejido relacional de poderes y saberes en que los cuerpos figuran a la vez como objetos e instrumentos, enclaves de disociación de aptitudes e injerencia política, de producción del alma –esa “realidad-referencia [...] psique, subjetividad, personalidad, conciencia, etc.”⁴⁴¹– y control minucioso de las conductas, de actuación de la norma de la cual son efectuaciones en su especificación y homogeneidad; en definitiva, del encauce de fuerzas y la corrección de comportamientos que son apuestas fundamentales de un poder productivo.

Este desplazamiento, que es más bien una reinserción en la trama de relaciones, no implica eludir la objeción sino tomarla en su cuadro de situación. El desvío de Althusser a la metáfora de la infraestructura y la superestructura, respondía a la necesidad de “replantear un viejo problema: ¿Qué es una sociedad?”⁴⁴², reconsideración que en la extensión del poder del Estado en los AI, apunta como determinante la reproducción de las relaciones de producción como función de la ideología. Aunque Foucault se aparta del Estado para pensar el poder –cuestión criticada desde el marxismo por N. Poulantzas in extenso⁴⁴³–, y su análisis no está centrado en una teoría de la

⁴³⁹ Foucault, M. *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 142.

⁴⁴⁰ Ídem, p. 182.

⁴⁴¹ Ídem, p. 36.

⁴⁴² Althusser, L. IyAIE, p. 16.

⁴⁴³ En *Estado, poder y socialismo* (1978) Poulantzas, si bien reconoce algunos aspectos positivos del análisis del poder que realiza Foucault, señala que en su subestimación del Estado y la ley, dispersa el poder convirtiéndolo en un diagrama abstracto “misterioso y casi metafísico”, instaurando paradójicamente en el rechazo de la ideología la partición entre ideas y prácticas que le adjudicaba a ésta, y al dejar de lado tanto la represión como el problema del consentimiento, no pudiendo fundar la resistencia que enfatizaba (lo reintroduce así en la crítica de estructuralismo y funcionalismo). Sin embargo, en el apartado “¿Hacia una teoría relacionista del poder?” se traduce claramente el diferendo: “¡Algunos de nosotros no hemos esperado a Foucault para proponer análisis del poder con los cuales, en algunos puntos, concuerdan ahora los suyos!”. Es decir, Poulantzas considera ya haber propuesto un entendimiento del poder en términos relacionales y exceptuado de las críticas que Foucault dirige al marxismo, pero de un modo mucho más concreto (en relación a las relaciones de producción y la lucha de clases) y que incluso salva las dos grandes aporías (teóricas pero fundamentalmente políticas podría decirse) del análisis de aquel. La primera, que poder y resistencia son a tal punto polos equivalentes, que primando el poder, se retraduce en una “esencia fagocítica” y la resistencia, infundada, se convierte en “una pura afirmación de principio”. La segunda, que al correr la atención del Estado, no hace más que “dejar el campo libre al estatismo”, siendo funcional a la dominación que pretende denunciar (Poulantzas, N.; *Estado, poder y socialismo*, México: Siglo XXI Editores, 2005; pp. 74-78, 88-92, 176-186). Resulta interesante el caso, ya que sería otro ejemplo de

“totalidad social”; en la idea de sociedad disciplinaria, como señala F. Ewald, no debe restarse importancia al elemento de la sociedad: esa difusión de las disciplinas que hace que “la prisión se asemeje a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, todos los cuales se asemejan a las prisiones”⁴⁴⁴ estableciendo conexiones en lugar de particiones, “crean la sociedad, una suerte de lenguaje común entre todo tipo de instituciones, haciendo que una sea traducible en otra”, operando “que todo esté comunicado con todo”⁴⁴⁵ en la fabricación de la individualización. En un mismo sentido, S. Resnick y R. Wolff apuntan que en los conceptos críticos de sobredeterminación y contradicción compleja, Althusser permite pensar que cada una y todas las entidades sociales se encuentran determinadas por los efectos de todas las otras simultáneamente, siendo producto de esa interacción completa, y forjando así una concepción relacional y no esencialista de lo social y sus procesos⁴⁴⁶.

Sea en la alegoría de la interpelación, sea en el panoptismo, no debe perderse de vista que lo determinante es el plano relacional de actuación del poder en el que la individualización y la sujeción son operaciones inmanentes (la causa sólo existe en sus efectos) y no zócalos de realidad aislados. Son mecanismos, por ende, de los que puede darse cuenta desde y en ese mismo terreno social –concebido como estructurado o no– en que figuran las instituciones, los saberes, las condiciones materiales de vida, porque su funcionamiento está inescindiblemente integrado en esa trama; aunque produzcan efectos en niveles diferenciados. Las coagulaciones de las tramas en las distintas instituciones o estructuras (dispositivos para Foucault) especifican efectos que, como señala Read, no son idénticos pero tampoco incompatibles con los que se perciben en un nivel de generalidad mayor⁴⁴⁷. Se trata de una composición general en constante reajuste, y éste también toca a los modos de sujeción.

Así como la norma no hace referencia a una esencia o naturaleza del individuo, sino que crea la individualización como efecto a la vez que como manera de efectuarse –Macherey subraya este poder inmanente de la norma precisamente en términos spinozistas⁴⁴⁸–, la ideología no remite a un

aproximaciones teóricas no asumidas entre las partes, sobre fondo de reticencias eminentemente políticas; tal como lo señala S. Hall en una introducción a la traducción inglesa, notando que la similitud con, pero a la vez el rechazo del autor de los análisis de Foucault lo colocan en varios momentos en posiciones contradictorias (*State, Power, Socialism*, London: Verso, 2000; pp. XI-XVI) y B. Jessop en un artículo donde detalla las respuestas dadas y posibles de Foucault a las críticas avanzadas en ese libro (asumiendo que luego de *Vigilar y Castigar*, Foucault corrige su posición en aspectos indicados por dichas objeciones), y donde finaliza subrayando sus puntos en común, incluso una misma limitación de sus análisis - que no llegan a teorizar correctamente las relaciones entre los micro y macro niveles de funcionamiento del poder. (“Poulantzas y Foucault: acerca del poder y la estrategia” en: Lemke, T (et al.), *Marx y Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2006; pp. 89-108).

⁴⁴⁴ Foucault, M. *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 230.

⁴⁴⁵ Ewald, F. “A power without exterior”, en: *Michel Foucault, philosopher*, op. cit., p. 170.

⁴⁴⁶ Resnick, S.; Wolff, R. “Althusser’s Liberation of Marxian Theory” en: Kaplan, E. A.; Sprinker, M. (Eds.), *The Althusserian Legacy*, London: Verso, 1993; pp. 63, 68.

⁴⁴⁷ Read, J. *The Micro-Politics of Capital*, op. cit., p. 89.

⁴⁴⁸ Macherey, P. “Towards a natural history of norms”, op. cit., p. 185. F. Ewald en su artículo ya citado de la misma compilación, comparte también esta perspectiva.

sujeto previo sino que muestra su constitución, apostando en ello su existencia material, en actos de prácticas reguladas por rituales establecidos en los AIE. De hecho, esto ya se ha visto parcialmente en la explicación de Montag; pero si se trata de mantenerse en el espesor de la tesis de la materialidad de la ideología y considerar hasta qué punto exige un descentramiento de la cuestión de la interioridad-conciencia, no basta afirmar el nexo funcional del ARE y los AIE en la superestructura que sortea la suposición de un dualismo correlativo en el sujeto. Hay que enfatizar lo que provoca reportar su eficacia *en o con* la infraestructura, conceder relevancia a ese replanteo de la realidad social en su conjunto de la que son constitutivas las ideologías y que trasciende a los AIE mostrando que no son el último marco de referencia. De este modo, quizás pueda entenderse que la tensión decisiva que atraviesa lyAIE no es la ligadura de los “dos cuerpos” de la superestructura (ARE y AIE), sino fundamentalmente la dada *entre infraestructura y superestructura en la reproducción de las relaciones de producción y de las relaciones que de ella dependen*. Así, la novedad radical que introduce la existencia material de la ideología gravita en la transformación de esa separación, y es allí donde el estudio de Foucault puede aparecer complementario en tanto discute toda la serie de divisiones involucradas: en el interior de los sujetos, en la oposición entre un poder netamente exterior y la interioridad pura de una conciencia y en la determinación de la infraestructura sobre la superestructura como su reflejo.

Si atendemos a la lectura que propone S. Legrand, los procedimientos disciplinarios descritos por Foucault (suponiendo semejante mutua implicación de superestructura e infraestructura, agregaríamos), pueden componerse para tratar el problema de la reproducción, ya que permitirían explicar tanto el refuerzo de las relaciones de producción existentes, como su creación continua a través de las individualizaciones que le son funcionales⁴⁴⁹. De esta manera, resulta posible extraer los alcances para ambos materialismos de un modo propositivo, ausente en retrotraerlos conjuntamente al “lenguaje de la conciencia y sus ilusiones” que no cesan de desarticular.

Resaltando esta dimensión como la “marcación social del sujeto”, G. Le Blanc propone que tanto Althusser como Foucault despliegan la “vertiente externa de las relaciones de poder” indicando en las disciplinas y la ideología la producción material de la función-sujeto, a diferencia de la “vertiente interna” que consiste en analizar el “apego y consentimiento subjetivo a las relaciones de poder” como lo hace J. Butler en *Mecanismos psíquicos del poder* volviendo sobre los planteos de

⁴⁴⁹ Legrand, S. “Le marxisme oublié de Foucault” en: *Actuel Marx*, vol. 36, n°2, 2004; pp. 27-43. [En español: “El marxismo olvidado de Foucault” en: Lemke, T (et al.), *Marx y Foucault*, op. cit., pp.21-40]. El autor incluso va más lejos: afirma que sólo articulando los mecanismos disciplinarios con dichas relaciones es que el diagrama foucaultiano toma consistencia y no queda como una mera abstracción (lo que señalaba N. Poulantzas), y que es gracias a lo cual se podría evitar “la ideologización del discurso foucaultiano” funcional al liberalismo. En parte, esto último sería un efecto que podría adjudicarse al propio filósofo por “ocultar su referencial marxista”: las relaciones de poder en la sociedad disciplinaria “quedan cegadas” si no se las remite a esa base. Si bien no acordamos en tal subsunción, sí nos parece que contribuye a mostrar que el entendimiento del poder por parte de Althusser y Foucault, aunque no se identifique, no sólo no es excluyente sino que incluso puede resultar complementario.

aquellos⁴⁵⁰. Las dos líneas discuten la cesura entre interior/exterior, pero mientras que en la primera se funden al suponer “una forma individual primera que es una ficción”, dejando el consentimiento subjetivo en el misterio y acarreado “necesaria y mecánicamente la adhesión del sujeto a la sujeción”⁴⁵¹, en la otra se entrelazan y refuerzan en su dependencia recíproca, ya que el sujeto es “un lugar de ambivalencia” entre un deseo de apego al poder (reconocimiento en la existencia social) y un rechazo a esa formación en el poder que es sin embargo ineludible, y por tanto no deja de repetirse y contestarse⁴⁵².

Esta reconstrucción esquemática que retorna sobre una distinción de la que nos hemos desplazado, pone de relieve sucintamente el problema que se ha confrontado a la primera opción: si bien el aspecto psíquico de la relación con el poder no es un paso obligado para todo estudio de éste, la dificultad que presenta su tratamiento alternativo es el de explicar la resistencia o des-sujeción, sobre todo cuando se plantea un mecanismo de constitución subjetiva atravesado enteramente por el funcionamiento social del poder. En ello se condensan las críticas igualmente dirigidas a los análisis de Althusser y Foucault que Montag ha indicado como “estructural-funcionalismo”, que apuntan a que sus explicaciones omni-comprensivas de la dominación obturan la posibilidad de cualquier instancia de oposición o transformación. Mientras que en el primero puede reconocerse un intento de respuesta en el agregado final de *IyAIE* donde recalca las contradicciones de la ideología y su radicación en la lucha de clases, para el segundo se ha optado no pocas veces por una salida que no deja de reinscribirse como objeción: el vitalismo; “un deseo de vivir” dice Le Blanc, cuya señal afectiva es la indignación, así como en Butler —a través de cuyo desarrollo llega a este desenlace— la furia⁴⁵³.

Frente al rendimiento de la idea de causalidad inmanente para pensar un materialismo allende el dualismo, aquí se toparía con su inconveniencia mayor. Sin pretender una consideración exhaustiva de la repuesta que puede esgrimirse desde los planteos de Althusser y Foucault —que en el primer caso excede ampliamente nuestra aproximación, y en el segundo será motivo del decurso restante de nuestro estudio—, es posible puntualizar algunos aspectos con lo que se encuentra a disposición en el recorrido efectuado hasta aquí, circunscribiéndolos justamente como aclaraciones sobre el tema de la inmanencia.

Es preciso volver una vez más sobre el nominalismo. Ya se ha planteado la aproximación entre Foucault y Marx en tal sentido, y Althusser se alinea desde el entendimiento que “el nominalismo es el único materialismo que es posible concebir”⁴⁵⁴. Podría reconocerse en la materialidad de la Ideología el nominalismo de la relación propuesto por Sardinha, en la medida en que la

⁴⁵⁰ Le Blanc, G. *El pensamiento Foucault*, Buenos Aires: Amorrortu, 2008; p. 85.

⁴⁵¹ Idem, pp. 87-89.

⁴⁵² Idem, p. 98.

⁴⁵³ Idem, p. 107-8. Decimos que se reinscribe como objeción porque no indica sino cierto vitalismo en Foucault, que se ha visto también en la lectura de Balibar

⁴⁵⁴ Althusser, L. “La única tradición materialista”, op. cit., p. 139.

interpelación ideológica que transforma al individuo en sujeto en su relación con el Sujeto investido en los rituales materiales de reconocimiento, interviene la representación-actuación de la relación del individuo con sus condiciones materiales de existencia. Y en tanto en definitiva se trata de la actuación, podría verse otra complementación con Foucault en la definición que da del gobierno: es acción sobre acción, “una forma de actuar sobre un sujeto o sujetos actuantes en virtud de sus actuaciones o de su capacidad de actuación”⁴⁵⁵. La causalidad immanente como inteligibilidad del funcionamiento del poder se encuentra en sus análisis acoplada precisamente con su carácter relacional, que no sólo implica la configuración correlativa de los elementos que vincula, sino tanto para Althusser como para Foucault, en términos conflictivos. Mientras que para el primero se trata del antagonismo de la lucha de clases –y es preciso subrayar la primacía que concede a la lucha sobre las clases en la fórmula⁴⁵⁶– para el segundo, aunque como se ha visto más arriba, afirma el “antagonismo de estrategias”, se aprehende mejor su carácter y su diferencia cuando lo reformula como “agonismo”; lo cual da lugar a una pluralidad y heterogeneidad que no están contenidas en aquella lucha⁴⁵⁷. En ninguno de los dos casos las resistencias están fuera de la actuación del poder; constituyen, en palabras de Foucault, “el otro término de las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreductible elemento enfrentador”⁴⁵⁸, relaciones cuyas resultantes provisorias, siempre integradas en la trama mayor que es la formación social, no dejan de reconvertirse en causas. Es notable incluso que como corolario de esta inteligibilidad relacional, ambos modifican su entendimiento del Estado, aproximándose de modo sugerente también en esta cuestión sostenida (por ellos mismos) como desacuerdo⁴⁵⁹.

⁴⁵⁵ Foucault, M. “El sujeto y el poder”, op. cit., p. 239. En este texto Foucault toma esa definición amplia del gobierno que será la que sostendrá en sus últimas investigaciones; su acepción restringida ligada a la matriz del poder pastoral y la gubernamentalidad, se halla en *Seguridad, territorio, población* (1978). La primera mención al gobierno, no obstante, es una referencia muy breve en el curso de 1975 como “técnica general del ejercicio del poder” en la época clásica que entraña la normalización. Cfr. Foucault, M. *Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007; p.55-6.

⁴⁵⁶ Althusser explica que la lucha de clases no es el efecto derivado de las clases que existían antes, sino que la lucha “es la forma histórica de la contradicción que divide a las clases en clases”. La primera interpretación traduce una tesis burguesa afín al reformismo, la segunda es la concepción propiamente revolucionaria. Cfr. Althusser, L. *Para una crítica de la práctica teórica*; op. cit., p. 33-35. Es notable cómo esto traduce el pensamiento de la lucha que, según vimos, Foucault indicaba colocado en segundo plano en relación a la atención concedida a las clases.

⁴⁵⁷ Foucault, M. “El sujeto y el poder”, op. cit., p. 240.

⁴⁵⁸ Foucault, M. *Historia de la Sexualidad I*, op. cit., p. 117.

⁴⁵⁹ Si bien una línea mayor de la analítica de Foucault ha sido descentrarse del Estado para pensar el poder, en este mismo escrito de 1982 que se viene analizando, queda claro que ello no implica dejar de reconocer su papel: “Es cierto que en las sociedades contemporáneas, el Estado no es simplemente una de las formas del ejercicio del poder [...] en un cierto sentido todas las demás formas deben referirse a él”, no porque deriven de él sino porque las diversas relaciones de poder “han quedado cada vez más bajo su control” – “uno podría decir que han sido progresivamente gubernamentalizadas, es decir, elaboradas, racionalizadas y centralizadas en la forma de – o bajo el auspicio de- instituciones del Estado” (“El sujeto y el poder”, op. cit., p. 242). Althusser, por su parte, en un polémico texto de 1978, alegaba que si bien la lucha de clases tiene por objeto el Estado, “no significa en absoluto que la política deba definirse en relación al Estado”; el Estado se encuentra con formas ideológicas que no produce él mismo, aunque pueda “integrarlas-unificarlas” (“El marxismo como teoría «finita»” en: Althusser, L.; *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin*, Ed. al cuidado de Y. Sintomer, Madrid: Akal, 2008, p. 306-7). Más

Si explicar la individualización y sujeción desde el funcionamiento inmanente del poder supone desdibujar la distinción entre exterioridad e interioridad –el poder como fuerza exterior que se ejerce sobre un sujeto previo, dividido en su alma y cuerpo–, explicarlas desde su producción relacional conlleva que la subjetividad en cuestión no es un fragmento de realidad independiente. La sujeción no es algo que se aplica sobre, sino que se juega y se forma en esos mismos mecanismos interrelacionados con la plétora de prácticas a través de las cuales las subjetividades se constituyen –como señala Veyne, “un sujeto en estado salvaje anterior a la subjetivación, no sería original sino vacío”⁴⁶⁰. Como operación sobre esa realidad compleja y no simplemente dada, la sujeción no se impone de una vez y definitivamente, sino que debe ser asegurada (actualizada, relanzada) persistentemente. Que los mecanismos de sujeción, tanto para Althusser como para Foucault, tengan que generar como bien señalaba Le Blanc una forma individual primera que es una ficción, no responde sino a la necesidad de dar unidad y estabilidad a la complejidad que es la subjetividad; proporcionar un punto de apoyo, un blanco, un “objeto” al ejercicio del poder, pero que indefectiblemente esa ficción no puede agotar o reglar enteramente. Se ve por tanto la aporía subsiguiente de aquel lector al plantar el consentimiento como misterio y a la vez adhesión mecánica: ello supone volver a instaurar la partición entre interioridad y exterioridad; exteriorizar los mecanismos de poder como algo que un sujeto soberanamente acepta o rechaza, en vez de entender la constitución de modos de subjetivación (acordes o disyuntivos) como efectos no definitivos en el flujo de esos mecanismos relacionales.

El mecanismo de la interpelación ideológica puede entenderse justamente desde ese intento constante de saturación e imposible identificación total. Si se atiende a que Althusser distingue la teoría de la ideología en general –en su inteligibilidad como operación– de las ideologías particulares que contribuyen de la manera que le es propia a la sujeción, cada AIE representa un llamado específico. Es decir, interpela al individuo como sujeto, pero siempre como sujeto de un llamado en particular (creencias y prácticas religiosas, o políticas, o sexuales, etc.) y su eficacia depende justamente de apuntar una experiencia determinada. Un tipo de llamado puede alcanzar el reconocimiento del individuo generando un modo de sujeción relativo a ese llamado, que no es único sino entre otros, y que el individuo pueda identificarse o no, o responder a más de uno (por eso su unificación debe ser producida en la ideología dominante) marca que ninguno lo sujeta enteramente, que son necesarias varias interpelaciones concertadas para poder capturar su

acentuado se presenta en el texto de 1985, donde declara que Maquiavelo “no nos sirve ya absolutamente para nada” porque la política ha perdido su “centro estratégico”, éste hace mucho que dejado de existir: “la infraestructura económica sobrepasa todos los límites nacionales y políticos de los Estados nacionales”; la política se ha disipado como “instancia autónoma”, está en todas partes, “ya no tenemos que vérnoslas más que con micro-poderes en el sentido de Foucault”; la ideología “desempeña el papel de la política” (“La única tradición materialista”, op. cit.; pp. 151-154). Las reformulaciones de ambos invitan a pensar entonces que la aproximación repercute y se extiende en el entendimiento de la resistencia: no se puede desatender el papel del Estado, siempre renovado, pero la lucha política se desarrolla en frentes diferenciados, ya que aquel no es su centro.

⁴⁶⁰ Veyne, P. “Un arqueólogo escéptico”, op. cit., p. 61-5.

existencia entera. Asimismo, como agrega J. Rehmann, se dan interpelaciones horizontales entre los sujetos que introducen variaciones⁴⁶¹. El hecho que los AIE son diversos y tienen su propia historia los hace, recuerda M. Pêcheux, un conjunto complejo “con relaciones de contradicción-desigualdad-subordinación entre sus «elementos» [...] sus propiedades «regionales» –su especialización que «va de suyo» en la religión, el conocimiento, la política, etc.– condicionan su importancia relativa (la desigualdad de sus relaciones)”⁴⁶². Por lo cual, no se puede descartar el conflicto entre los AI ni puede contarse con que la ideología dominante logrará “armonizarlos” siempre previa y veladamente, en un desconocimiento completo. No puede haber entonces “un” sujeto formado en las distintas interpelaciones más que en la creación ideológica (supuesto de todas las ideologías particulares) de una libertad primera y fundamental como sustrato que presenta al individuo sujeto a una identidad, simple y estable, receptora única (y en sí misma unificadora) de los distintos llamados. Libertad desde la cual los detractores pretenden fundar la resistencia que ese mecanismo obturaría. “Ironía del dispositivo”, agregaría Foucault, “que nos hace creer que en ello reside nuestra liberación”⁴⁶³.

En el caso de la individualización, Foucault señala algo similar. “Los jueces de la normalidad están presentes por doquier”, haciendo reinar la universalidad de la norma⁴⁶⁴, indicando nuevas objetividades (objetivaciones) que son producidas como instancias de enraizamiento de los mecanismos de saber-poder en los individuos. Pero ese saber, debe renovarse permanentemente porque es tan consistente y frágil como su “objeto”, que no es objeto sino sólo virtualmente y derivado de las codificaciones que se intenta imponer a la subjetividad que no deja de excederlas (por el “médico-juez” que regula las relaciones con el cuerpo, el “educador-juez” que estipula las propias con las capacidades, etc.)⁴⁶⁵. Así como las palabras son metáforas gastadas que fijan un flujo en constante transformación, así como el conocimiento es ficción que sintetiza una plétora de diferencias imponderables, así la idea de “sujeto”: rúbrica de un complejo de experiencias que no es en absoluto sustancia pero que es material, contribuiría Althusser, porque no existe sino en las prácticas en que “es”, o mejor, está siendo de un modo determinado. En tal sentido, podría afirmarse que la subjetividad, como dice J. Butler respecto al “ser”, es “la potencialidad que cualquier interpelación concreta deja sin agotar”; aunque este inacabamiento quizás “socave la

⁴⁶¹ Rehmann, J. *Theories of Ideology*; op. cit., p. 175-9. Para este crítico, sin embargo, esto no es bien apuntado por Althusser, y propone su clarificación a partir de A. Gramsci.

⁴⁶² Pêcheux, M., “¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases” en: *Décalages*, Vol. I, Issue 4, Article 14, 2014, pp. 4-5. <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/14>

⁴⁶³ Foucault, M. *Historia de la sexualidad I*, op. cit., p. 194.

⁴⁶⁴ Foucault, M. *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 311.

⁴⁶⁵ Foucault reconoce, sin embargo, no haber hecho en *Vigilar y Castigar*, el énfasis suficiente en ese margen aunque estaba supuesto en la dinámica descrita del poder, y el cual será cada vez más acentuado en sus análisis. Cfr. *Seguridad, territorio, población*, op. cit., p. 70-1.

capacidad del sujeto para «ser» en el sentido de identidad consigo mismo, también puede mostrar el camino hacia una forma de ser más abierta, en el futuro o para el futuro”⁴⁶⁶.

La armonización, concertación, universalización como operaciones de los propios mecanismos de poder, son las que acusan entonces en su necesidad de intensificarse en los cuerpos y controlar virtualidades y acciones, en todo el trabajo por sostener la ficción del individuo-sujeto, no sólo el carácter inacabado del sometimiento sino la posibilidad permanente de la insubordinación como su realidad correlativa. El disciplinamiento de las sociedades no señala “que los individuos que forman parte de ella se hayan vuelto cada vez más obedientes [...] sino que un incontrolado proceso de *ajuste* crecientemente mejorado *ha sido buscado* –cada vez más racional y económico– entre las actividades productivas, los recursos de comunicación y el papel de las relaciones de poder”⁴⁶⁷; la escuela como AIE dominante “desempeña un papel determinante en la reproducción de las relaciones de producción de un modo de producción *amenazado* en su existencia por la lucha de clases mundial”⁴⁶⁸. La transformación revolucionaria y la libertad concreta de los individuos se teorizan o proponen en una analítica de la dominación y la sujeción, precisamente porque *es la dominación la que tiene que ser explicada*, porque el orden no se funda en una estructura ontológica de la realidad sino que es una producción, y en tanto tal debe ser descifrada en su posibilidad y realización histórica. En las que se encuentra contenido, asimismo, todo lo que ha constituido (lo que ha sido percibido y tratado como) su obstáculo, falla, interrupción, su necesidad de reajuste. Así como en *Vigilar y Castigar* la intervención del cuerpo y el alma se apoya en asumirlos “como principios de los comportamientos”⁴⁶⁹ y en lyAIE la constitución ideológica del sujeto lo puntualiza como soporte de relaciones; como actuación sobre acciones y relación sobre relaciones se esclarece en qué medida el poder y la resistencia operan en el terreno de lo efectivo como de lo posible (nuevas desobediencias y controles). Lo que es decir: no hay dominación ni prácticas de libertad sino en la conjunción de lo establecido y lo contingente, que traduce su perpetuo dinamismo.

Se entiende, entonces, cómo es posible compatibilizar un conjunto de determinaciones de las que no se deduce un completo determinismo y una admisión de la contingencia que hace de las estrategias de dominación y transformación un arte de asimilación de las faltas y excesos de los efectos, que arroja la combinación de esas determinaciones. Ni el poder ni la libertad, ni sus coeficientes de necesidad e incertidumbre están saturados *a priori*; de allí la primacía de las prácticas sobre los procesos que se dilucidaba en el trabajo de Foucault. Si la trama social es composición en trance de positivities tanto como de posibilidades, si de la ficción o una relación imaginaria puede nacer una sujeción concreta, y en ejercicios situados de libertad –ante un

⁴⁶⁶ Butler, J. *Mecanismos psíquicos del poder*, op. cit., p. 145.

⁴⁶⁷ Foucault, M. “El sujeto y el poder”, op. cit., p. 237. La cursiva es nuestra.

⁴⁶⁸ Althusser, L. lyAIE, p. 46. La cursiva es nuestra.

⁴⁶⁹ Foucault, M. *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 133.

acontecimiento, no todos reaccionan de la misma manera⁴⁷⁰ – puede revelarse la contingencia en la eficacia de las prácticas de poder, entonces lo que hace a ambas (determinaciones y aleatoriedades) igualmente operantes en la causalidad, no cabe sino en la historia. La distinción entre lo dado y lo posible en los asuntos humanos, en tanto lo dado no es eterno sino una posibilidad que pudo realizarse y lo posible un cambio en la modalidad de lo dado, es fundamentalmente una diferencia histórica, una disposición ligada al decurso de los agonismos y antagonismos que son el suelo inestable de lo mejor instituido y lo más improbable en el orden (y desorden) de la existencia humana, en la materialidad de nuestros modos de vida.

4.2. Hacia afuera del idealismo

El inconsciente de la historia no es una especie de gran fuerza, de pulsión de vida, de muerte. Nuestro inconsciente histórico está hecho de esos millones, de esos millares de pequeños acontecimientos que, poco a poco, como gotas de lluvia, surcan nuestro cuerpo, nuestra manera de pensar, y luego el azar hace que uno de esos micro-acontecimientos deje huellas...⁴⁷¹.

Éste es el primer punto que, descubriendo mi tesis principal, querría poner de manifiesto: *la existencia de una tradición materialista casi completamente desconocida* en la historia de la filosofía: el «materialismo» (es imprescindible alguna expresión para demarcarlo en su tendencia) de la lluvia, la desviación, el encuentro y la toma de consistencia⁴⁷².

En *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, texto de 1982 pero que fue publicado póstumo, Althusser desarrolla este pensamiento de lo aleatorio y la contingencia que la tradición filosófica propiamente no ha ignorado, sino “reprimido y desviado hacia un *idealismo de la libertad*”⁴⁷³. Partiendo de Epicuro y mostrando sus modulaciones en Maquiavelo, Spinoza, Rousseau, Marx, incluso Heidegger, se trata de considerar en la figura del *clinamen* que el mundo “es el hecho consumado” como efecto de la contingencia: emergió de una serie de encuentros aleatorios provocados entre los átomos por la desviación y antes de él no había causa ni fin ni sentido ni razones. Una vez dado este mundo como encuentro –enganche de los átomos– que perduró, se instauran todos ellos, adquiriendo realidad los elementos a partir del encuentro, pero sin que dicha realidad sea garantía de eternidad, ya que la contingencia sigue sobreviniendo: “la historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a

⁴⁷⁰ “Creo en la libertad de los individuos. Ante una misma situación, la gente reacciona de manera diferente” (Foucault, M. “Verdad, poder y sí mismo”, op. cit., p. 237). Esta definición minimalista y no esencialista de libertad, pareciera asemejarse a la que estaría supuesta por Althusser en el mecanismo de la interpelación y su margen de ineffectividad. Así la entiende M. Sprinker, que señala que el éxito contingente de la interpelación, se demuestra en las respuestas diferentes que suscita. (“Relaciones imaginarias: Althusser y la estética materialista”, en: *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, N° 7, Junio 2009, Madrid: Tierra de nadie ediciones; p. 32.

⁴⁷¹ Foucault, M. “Le retour de Pierre Rivière” (1976), DE3, texto n° 185, p. 118.

⁴⁷² Althusser, L. “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” (1982) en: Fernández Liria, P. (Ed.) *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena, 2002; p. 31-2. Cursiva del original.

⁴⁷³ Ibid. Cursiva del original

consumar”⁴⁷⁴; la aleatoriedad atraviesa los encuentros tanto en sus causas como en sus efectos (podrían no haber sido, podrían no seguir siendo). El lance central de este materialismo, es que permite pensar juntas la necesidad y la contingencia, una idea de *necesidad atravesada por una “inestabilidad radical”* que en el tipo de procedencia que propone para lo que “hay” o “está dado” (el hecho consumado), le es factible afirmar “la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia”: los encuentros son necesariamente contingentes, pero una vez que han tenido lugar, se estabilizan y allí es que se puede hablar de “leyes” reparando en que su duración no está establecida de una vez y para siempre, es decir, sin perder de vista la contingencia de su necesidad.

Quizá no sea por casualidad que esta singular pareja de conceptos haya interesado ante todo a hombres que buscaban en los conceptos de encuentro y de coyuntura cómo pensar no solamente la *realidad* de la historia, sino ante todo la realidad de la *política*, no solamente la esencia de la realidad sino ante todo la esencia de la *práctica*, y el vínculo entre estas dos realidades en el momento de *su encuentro: en la lucha*, digo bien la lucha, en el límite la guerra (Hobbes, Rousseau), en la lucha por el reconocimiento (Hegel), pero también [...] en la lucha de clases⁴⁷⁵.

Desde esta noción de necesidad como “devenir-necesario del encuentro de contingentes”, aunque no hay sentido de la historia o fin de la humanidad, puede haber sentido *en la historia* y fines: cuando la “toma de consistencia” de varios elementos cuaja en una estructura que les da su forma, los acontecimientos pueden inteligirse en adelante a partir de la misma⁴⁷⁶. Pero ese avance analítico debe mantener a raya la postulación retrospectiva de un origen trascendente y permanencia teleológica de esa estructura. La razón por la que esta corriente del materialismo del encuentro ha permanecido subterránea, se debe precisamente a que la teoría se ha instalado en ese paso posterior: fundar la necesidad del hecho consumado desdibujando su procedencia en la contingencia del hecho por consumir; dando preeminencia a la concepción “esencialista-filosófica” por sobre la “histórico-aleatoria”⁴⁷⁷.

En un lúcido análisis de los presupuestos de este escrito –provenientes tanto de trabajos anteriores del propio Althusser, como del problema de una ontología de la relación en la tradición filosófica–, V. Morfino indica que las dos tesis centrales que en su combinación sostienen el materialismo aleatorio son el primado de la relación sobre los elementos y el primado del encuentro sobre la forma. Mientras que las concepciones del mundo como armonía preestablecida y la historia como astucia de la razón “ponen la relación al servicio de una teleología”, este materialismo que parte del desorden y el “vacío”/“nada” previo al encuentro, suspende cualquier *telos* por una *necesidad aleatoria* que releva toda sustancia por una trama relacional de condiciones de

⁴⁷⁴ Idem, p. 39.

⁴⁷⁵ Idem, p. 52.

⁴⁷⁶ Idem, p. 59.

⁴⁷⁷ Idem, p. 65.

existencia⁴⁷⁸. La imagen estable del mundo en un período dado está sustentada por un entrelazamiento complejo de encuentros, por lo cual la forma en que se cristaliza cambia si se modifica alguna de las relaciones unificadas en esa forma. Dos aclaraciones subsidiarias permiten para Morfino distinguir el núcleo propositivo de esta explicación. Por un lado, es preciso entender la nada y el vacío “en función retórica” como margen requerido de la fluctuación, es decir, acentuando el encuentro y su aleatoriedad frente a una supuesta unidad previa de los elementos; si se los toma “en función teórica”, se corre el riesgo de trasponer una teoría de la libertad⁴⁷⁹. Por otro lado, que el “centro teórico invisible” que permite dar un contenido positivo a las tesis, se encuentra en una referencia aparentemente marginal del ensayo: la teoría de Darwin.

Mientras que por mucho tiempo se ha interpretado la teoría de la selección natural como una teoría del progreso, Althusser estaría sugiriendo que puede ser leída desde la necesidad aleatoria al mencionar a Darwin como quien ha mostrado en el mundo de la vida, el “cuajarse” de ciertos elementos es “un encuentro susceptible de perfilar tal figura: tal especie, tal individuo”⁴⁸⁰. Descomponiendo *El origen de las especies* en tres elementos teóricos fundamentales (la erosión del concepto de forma por las variaciones de las especies en estado natural; la lucha por la existencia como mecanismo selectivo de las formas, y las concepciones de orden y tiempo como balance temporal de fuerzas y probabilidad de influencia), Morfino expone justamente cómo el fondo permanente de estas explicaciones es una trama de relaciones complejas entre las variaciones que se van dando por múltiples causas en diferentes períodos, y no la postulación de instancias simples que se encuentran coordinadas por algún tipo de “elección consciente de la naturaleza”⁴⁸¹. A partir de este interludio, se hace posible subrayar entonces este modelo como clave de la distinción entre una concepción teleológica y una concepción aleatoria de los procesos sociales: en tanto Marx no vio en Darwin “más que la confirmación empírica de la sintaxis de la teleología hegeliana”, “redescubrir a Darwin desembarazándolo del darwinismo permite a Althusser leer a Marx de un modo completamente diverso”, como “modelo de cautela metodológica contra toda concepción lineal del desarrollo de las formas en cualquier nivel de complejidad que sea planteado”⁴⁸². Cuestión central, se podrá colegir, para el abordaje de la reproducción (operación de conservación y continuidad) del modo de producción capitalista del que parte lyAIE.

La formulación del materialismo del encuentro, complementa entonces aquel punto de llegada al que condujo el problema de la resistencia, afrontando un asunto no explicitado pero supuesto en la crítica de la operatividad del poder en clave de causalidad inmanente: el de la necesidad. La concepción histórico-aleatoria permite concebir ese materialismo que sorteaba los dualismos

⁴⁷⁸ Morfino, V. *Spinoza: Relación y contingencia*, Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2010; pp. 37-40. Recurre a E. Paci luego de haber analizado Locke, Leibniz y Hegel y yendo a Spinoza.

⁴⁷⁹ Idem, pp. 91-95.

⁴⁸⁰ Althusser, L. “La corriente subterránea...”, op. cit., p. 60.

⁴⁸¹ Morfino, V. *Spinoza: Relación y contingencia*, op. cit., pp. 112-20.

⁴⁸² Idem, pp. 123-4.

superando también el tipo de determinación de la causalidad mecánica. Aunque Foucault no es mencionado por Althusser entre los pocos pasajeros que han sabido “tomar el tren en marcha” –su referencia más próxima es a J. Derrida– hay más de un indicio para pensarlo en un vagón contiguo.

La trama de azar, libertad y condiciones materiales que se esclareció en el primer apartado del capítulo anterior, constituía precisamente la base de un nuevo modo de entender la causalidad en la historia, que rescindía el mismo compromiso que obturó esta tradición solapada: el condicionamiento trascendente de las condiciones, la determinación *a priori* de las determinaciones; cualquier forma de teleología o curso preestablecido de la historia. El azar no traduce otras notas que la contingencia: el desvío, el cruce, la interrupción o la conjunción, sin que sean concebidos como eventualidades secundarias sino en el mismo plano del acontecimiento, demarcando lo “específico”. De hecho, es sorprendente la similitud entre la explicación de la especificidad que allí se ha visto, con la manera en la que la presenta Althusser: “en la vida individual y social no hay más que singularidades (nominalismos) realmente singulares, pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes”; no por generalidades, sino por constantes repetitivas “que se pueden volver a encontrar con sus variaciones singulares en otras singularidades de la misma especie o género”⁴⁸³. La “eventualización”, cuya mayor función teórico-política era la de romper evidencias a partir de su desmultiplicación histórica en elementos, relaciones cambiantes y dominios diversos, podría pensarse precisamente desde la función de entregar el encuentro en su *rareza*: no está preinstalado en la plenitud del sentido ni de la razón, “hay un vacío a su alrededor” agregaba oportunamente Veyne⁴⁸⁴. En la “Situación del curso” de *Teoría e instituciones penales*, curiosamente a raíz de una comparación entre el análisis foucaultiano y el marxismo en su “diferencia metodológica”, F. Ewald y B. E. Harcourt señalan:

Lo que importa no es notar en qué tal o cual lucha, batalla, enfrentamiento, puede ser situado en la ley general de la revolución, sino asir precisamente lo que emerge de irreductible en la ocasión [...] Reencontrar la contingencia en el acontecimiento. Todo podría haber ocurrido de otra manera, y por tanto todo debía ocurrir, no podía sino ocurrir así. Foucault pone en obra dos planos de análisis, una línea de acontecimiento [...] y una línea de necesidad [...] (una necesidad que puede concebirse en sí misma como encadenamiento de una serie de acontecimientos aleatorios)⁴⁸⁵.

⁴⁸³ Althusser, L. “La única tradición materialista”, op. cit., pp. 136-7. Vale agregar cómo prosigue allí la explicación: “Constantes o invariantes genéricas, y no “universales”, *constantes y no leyes* que, evidentemente, no constituyen el objeto de una voluntad de *verificación* en un dispositivo experimental abstracto renovable, como en física o química, pero cuya insistencia repetitiva permite identificar la forma de singularidad y, por tanto, su tratamiento”. Cursivas del original.

⁴⁸⁴ Veyne, P. *Cómo se escribe la historia*, op. cit., p. 200.

⁴⁸⁵ Ewald, F.; Harcourt, B.E., “Situation du cours”, op. cit., pp. 264-5.

Las relaciones de complejidad creciente, la heterogeneidad y conflictualidad subrayadas en la concepción foucaultiana de las prácticas en el ensamble de nominalismo y materialismo, resultaba justamente la forma de denegar la primacía de la estructura sin recaer en la libertad fundamental de los sujetos. “El materialismo del encuentro no es el de un sujeto (ya fuese Dios o el proletariado), sino el de un proceso sin sujeto pero que impone a los sujetos (individuos u otros) a los que domina el orden de su desarrollo sin fin asignable”⁴⁸⁶, aclara Althusser, y dicho proceso, agregaría Foucault, no existe sino en las prácticas. La realidad de éstas y su inteligibilización a partir de los antagonismos o agonismos, era precisamente el nudo de la realidad de la política y la historia: el maridaje de esa “singular pareja” de necesidad y contingencia en la polémica de lo real –el relevo que propone Althusser de la concepción esencialista-filosófica por la histórico-aleatoria, reenvía hasta cierto punto en sus corolarios a la diferencia que años antes había marcado Foucault entre el discurso filosófico-jurídico y el histórico-político⁴⁸⁷. Al momento de proponer su materialismo, citábamos a Foucault indicando que volver inteligible lo real es simplemente mostrar que fue posible – en los términos wittgensteinianos que recupera Althusser, podría decirse mostrar que fue el caso: “*casus: circunstancia y causalidad a la vez*”, antecendencia de las circunstancias sobre todas sus formas⁴⁸⁸. Asimismo, se recuperaba que de ese real no podía erradicarse la ficción, como horizonte de probabilidad que define sus contornos – el “hay” que es una toma de consistencia, se percibe sobre fondo del hecho-por-consumar y de su posible revocación por parte de otro hecho indescifrable a consumir. Lo real es polémico, lo real es en un encuentro aleatorio, necesario en su contingencia y contingente en su necesidad y duración.

Considérese entonces si todo el itinerario orientado a desentrañar el modo de problematización foucaultiano, no se asemeja a esa tradición materialista clandestina que Althusser reúne por callejones poco iluminados de filosofías frecuentadas por el canon. Entre sus hitos, incluso, es sugerente la resonancia entre cuestiones subrayadas en dichas filosofías como rasgos de ese materialismo y planteos de Foucault, aunque estos últimos no se apoyen en aquellas, o incluso tenga sobre ellas lecturas divergentes. Allí donde Althusser reconoce en Maquiavelo el objetivo de “*crear las condiciones de una desviación* y, por ende, de un encuentro para que la unidad italiana tome consistencia” y sostener que “el Príncipe debe aprender a gobernar su fortuna gobernando a los hombres”⁴⁸⁹, la similitud con la idea de Foucault de que el poder induce, suscita, inventa y no

⁴⁸⁶ Althusser, L. “La corriente subterránea...”, op. cit., p. 56.

⁴⁸⁷ Foucault, M. *Defender la sociedad*, op. cit., pp. 52-62. Discurso de la guerra entendida como “relación social permanente, fondo imborrable de todas las instituciones” que frente a la teoría filosófico-jurídica, sostiene que el poder político no empieza cuando finaliza la guerra; discurso histórico-político que no llega a ser el adversario de aquel último porque éste no discute con él, está obligado a descalificarlo, como si fuera “el discurso del sofista taimado”. En nota xx lo referimos como la torsión de sentido que hace Foucault respecto al historicismo. No nos explayaremos, pero resulta interesante que lo que permite restituir este discurso, está en notable consonancia con lo que permite iluminar la perspectiva histórico-aleatoria.

⁴⁸⁸ Althusser, L. “La corriente subterránea...”, op. cit., p. 57.

⁴⁸⁹ Althusser, L. “La corriente subterránea...”, op. cit., pp. 36-7.

sólo reprime; que es precisamente el enclave de la idea de gobierno como acción sobre acción. Si la indicación (en Hobbes) de “que el equilibrio del pequeño miedo de las llaves se convertía en el gran miedo de las revueltas populares y los asesinatos políticos”⁴⁹⁰, no encuentra ecos en el mecanismo de los pequeños ilegalismos administrados hacia una “peligrosidad” constituida como sombra ominosa de la cual la sociedad debe defenderse. O si comprender el bosque de Rousseau como lugar donde el encuentro sobreviene impuesto y “no se establece ni subsiste más que acechado por el *abismo* [...] en el marco de lo aleatorio del no-encuentro, en que el contrato puede *recaer* a cada instante”⁴⁹¹, no equivale a decir, como lo pone Foucault en *Del gobierno de los vivos*, “que ningún poder reposa nunca más que sobre la contingencia y la fragilidad de una historia; que el contrato social es una fantasmada, ya que no hay ningún derecho universal, inmediato y evidente que pueda, en todas partes y siempre, sostener una relación de poder”⁴⁹². Y todavía, en esa cita mínima a Darwin, a instancias de quien el antiguo estudiante de Althusser también reclamó el derecho a disentir con Engels y la lectura marxista de la contradicción⁴⁹³.

No se trata de intercalar a Sócrates, el estoicismo y los Cínicos donde Althusser recurre a Epicuro y Lucrecio, reparar en que es Nietzsche el gran rodeo filosófico de Foucault –al cual Althusser no deja de mencionar⁴⁹⁴– y enfatizar la deuda que ambos reconocen con G. Canguilhem, para completar la constelación de señales de que el encuentro entre Althusser y Foucault puede provocarse. Quizás toda esa serie de transposiciones a segunda vista no puedan sostenerse; aun cuando su refutación no provenga de que Foucault haya reconstruido para su tarea una variación sobre una tradición más “iluminada”, o de considerar que este ensayo de Althusser puede “deslumbrar” más que iluminar, como previene Morfino⁴⁹⁵. Sin embargo de lo que se trata, lo que nos interesa subrayar, es cómo esta afinidad contribuye a lectura del trabajo foucaultiano como un materialismo y a la posibilidad de aproximarlos con el de Althusser como *materialismos de la coyuntura*, que “escapan a los criterios clásicos de todo materialismo” y buscan su base en una filosofía que rechaza la esencia, el origen, el fin y no se revierte a un sujeto fundador⁴⁹⁶. Si la causalidad inmanente y necesidad aleatoria pueden admitirse como dispositivos de inteligibilidad en común del materialismo del encuentro y el materialismo polémico, la inquietud se traslada a lo que reportan para el entendimiento de la filosofía, de la práctica teórica situada en el mismo plano de los agonismos y antagonismos históricos que intenta describir y explicar. Precisamente allí donde

⁴⁹⁰ Idem, p.46.

⁴⁹¹ Idem, pp. 51-2.

⁴⁹² Foucault, M.; *Del gobierno de los vivos*, op. cit., p.99.

⁴⁹³ Foucault, M.; “Dialogue sur le pouvoir” (1978), op. cit., p. 471. Allí Foucault explicita: “No hay dialéctica en la naturaleza. Reclamo el derecho de estar en desacuerdo con Engels, en la naturaleza – y Darwin lo ha mostrado bien- encontramos numerosos procesos antagonistas que no son dialécticos”.

⁴⁹⁴ Althusser menciona a Nietzsche precisamente como desde quien entendemos claramente que “no hay fin ni del mundo, ni de la historia, ni de la filosofía, ni de la moral, ni del arte ni de la política”. “La corriente subterránea...”, op. cit., p. 55.

⁴⁹⁵ Morfino, V., *Spinoza: relación y contingencia*, op. cit., p.71.

⁴⁹⁶ Althusser, L. “La corriente subterránea...”, op. cit., pp. 35-6.

puntualizamos la aproximación y diferencia con Marx, y en lo cual se los ha percibido de manera similar: S. Chignola sugiere que “Foucault puede ser estudiado simultáneamente como filósofo y como *desestabilizador radical* del estatuto de la filosofía en tanto saber”⁴⁹⁷; I. Garo entiende que “el gesto althusseriano concilia la fidelidad manifiesta, incluso ostentosa, y la herejía reivindicada, iniciando el sismo de una *refundación radical*, que aloja en el corazón mismo del edificio teórico que es la obra marxiana su *torsión filosófica desestabilizante*”⁴⁹⁸.

Entre las críticas de Foucault al esquema de la Ideología, una apuntaba a la distinción excluyente que suponía con la ciencia y al poder, por tanto, que se confería a esta última para “desencubrir” la realidad. Mientras que se ha seguido la metamorfosis considerable que efectuó Althusser en IyAIE introduciendo, al entender de Balibar, “bajo el *mismo nombre* de ideología un concepto fundamentalmente *no marxista*, presentándolo como el único concepto *marxista* posible de la ideología”⁴⁹⁹, no se ha visto aún cómo impacta en esa división cardinal. Volver a la relación entre ciencia e ideología para abordar lo que pasa con la filosofía, responde a que es una triangulación establecida por el propio Althusser, en tanto la rectificación que efectúa respecto a la distinción entre aquellas fundamentalmente en sus trabajos inmediatamente posteriores a IyAIE, involucra el papel que concedía a la última.

Según lo presenta en *Para una crítica de la práctica teórica* (1972) y en el agregado en *Elementos de autocrítica* (1974), el problema se fundó en pensar la filosofía como una ciencia, superponiendo la práctica filosófica y la práctica de la ciencia, resultando la expresión máxima de un “desvío” o “tendencia teorícista”. A saber: primado de la teoría sobre la práctica, *racionalismo especulativo* que plantea no sólo la oposición neta entre verdad y error, sino que pretende presentarla en una “Teoría general de *la Ciencia y la Ideología y de su diferencia*”, donde “la filosofía aparecía, a fin de cuentas, formando parte de la teoría tal como la ciencia, y cortada por el mismo patrón, con mayúscula: Teoría”⁵⁰⁰. En la necesidad de marcar la elaboración propiamente científica de Marx a partir de 1845 y en el rodeo por Spinoza para pensar la ideología que, “hágase lo que se haga, siempre le faltará lo que Hegel dio a Marx: la *contradicción*”⁵⁰¹, Althusser reconoce haber identificado la “revolución filosófica” con la “ruptura epistemológica”, dejando de lado la diferencia de regiones de la ideología y las tendencias antagónicas que la atraviesan –con las cuales está en íntima relación la filosofía y el

⁴⁹⁷ Chignola, S. “Foucault(s)”. Intervención en el Coloquio Internacional “Foucault(s) 1984-2014”, París, Mayo 2014; en: <https://www.sinistrainrete.info/filosofia/4259-sandro-chignola-foucaults.html>. La cursiva es nuestra.

⁴⁹⁸ Garo, I. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*, París: Demopolis, 2011; p.315. La cursiva es nuestra.

⁴⁹⁹ Balibar, E. “El no-contemporáneo”, op. cit., p. 86. Montag señala esto como efecto de la recepción por parte de Althusser de la idea foucaultiana de la polivalencia táctica del discurso. Montag, W. “El alma es la prisión del cuerpo”, op. cit.; p. 160.

⁵⁰⁰ Althusser, L. *Elementos de autocrítica*, op. cit.; p. 34-6. Cursivas del original. Ver también: Althusser, L. *Para una crítica de la práctica teórica*; op. cit., pp.58-61.

⁵⁰¹ Idem, p. 54-5.

cambio de posición teórica que posibilitó plantear las bases de la teoría científica de la historia como historia de la lucha de clases. Su redefinición da cuenta precisamente de su relación con ésta última: “la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría”⁵⁰².

Entre esta rectificación que reconoce que “no es fácil ser marxista en filosofía”⁵⁰³ y la elaboración del materialismo del encuentro concebido, como explicita Althusser en una extensa entrevista de 1984 con Fernanda Navarro, ya no “una filosofía marxista sino una filosofía *para* el marxismo”⁵⁰⁴, se trata de afinar lo que podría entenderse como la *situación* de la filosofía en la lucha de clases, en relación con las ciencias, las ideologías y la política, y cuál es la tensión que gravita en ese “para” que se intercala entre filosofía y marxismo.

Cuando Althusser explica, en *Para una crítica de la práctica teórica*, que fue la evolución filosófica de Marx, doblando su evolución política, la que posibilitó su cambio de posición teórica de clase⁵⁰⁵, podría entenderse que presenta los elementos distintivos de su “situación”:

Porque si es verdad que Marx debió pasar a posiciones teóricas de clase proletarias para fundar la ciencia de la historia, no pasó ni de un solo golpe, ni de una vez por todas, ni para siempre. Fue necesario *elaborar* esas posiciones conquistándolas sobre y contra el adversario. La batalla filosófica emprendida continuó en el propio Marx, en su obra, alrededor de los principios y bajo los tópicos de los conceptos de la nueva ciencia revolucionaria [...] en la lucha teórica, en relación estrecha y constante con la lucha de clase a secas [...] Se hablará entonces de “revolución” filosófica (en sentido estricto en el caso de Marx) [...] sabemos que una revolución está siempre expuesta a ataques, a retrocesos y rodeos, y hasta al riesgo de la contrarrevolución⁵⁰⁶.

La batalla filosófica como trasfondo del desarrollo de la ciencia revolucionaria, parece indicar menos la sustitución de una ruptura por otra (la epistemológica por una que sería netamente filosófica) que el caso de un encuentro inédito en la práctica teórica, produciendo como efecto la posición teórica de clase proletaria; efecto logrado, pero no asegurado en su permanencia. En la encrucijada de la nueva ciencia no hay corte con *la* ideología, sino con la ideología burguesa en particular, cuyo concentrado teórico antagónico fue posible elaborar por los cambios de posición de Marx en la política y la filosofía. “La lucha de clase en la teoría no es una palabra, es una realidad, una terrible realidad” y en ella “nada está jamás *definitivamente* reglado, siempre hay el vaivén de tendencias antagónicas”⁵⁰⁷, donde el trabajo crítico de la filosofía se dirime en relación a “la *manera*

⁵⁰² Althusser, L. *Para una crítica de la práctica teórica*, op. cit., p. 59.

⁵⁰³ Althusser, L. *Elementos de autocritica*, op. cit., p. 45.

⁵⁰⁴ Althusser, L. *Filosofía y Marxismo*, op. cit., p. 30. Cursiva del original.

⁵⁰⁵ Althusser la describe: De 1841 a 1845, evolución fulgurante en política: del liberalismo burgués radical (41-2), al comunismo pequeño-burgués (43-44) y luego al comunismo proletario (44-45), que va acompañada con una evolución filosófica: del neo-hegelianismo subjetivo (de tipo kantiano-fichteano), al humanismo teórico (Feuerbach) antes de rechazarlo para pasar a una filosofía que no esté fijada en la interpretación del mundo: una filosofía inédita, materialista-revolucionaria (p.60).

⁵⁰⁶ Ídem, p. 63-4. Cursiva del original.

⁵⁰⁷ Ibidem. Cursiva del original.

de conducir el análisis concreto de la situación concreta”⁵⁰⁸ en la conjunción de la lucha política, la tendencia de clase de las ideologías que en última instancia son prácticas y las contribuciones de los desarrollos científicos. Ocupando, por tanto, una *posición* de acuerdo a “la lucha de clases propiamente dicha porque *existe algo exterior a la filosofía* que la constituye como tal filosofía”⁵⁰⁹. La demarcación entre ciencia e ideología, que no se abandona absolutamente sino que se especifica, se da sobre el fondo de la restitución del conflicto en la teoría como auténtico contrapunto del racionalismo especulativo: no hay producción de conocimientos sino en un complejo proceso “donde se combinan los conflictos de clase de las ideologías prácticas, las ideologías teóricas, las ciencias existentes y la filosofía”⁵¹⁰ y “no puede resolverse mediante el milagro de una conciencia segura de dominar todo el panorama en la claridad absoluta”⁵¹¹. Todas las posiciones son siempre contra-posiciones transidas de inestabilidad; la filosofía no tercia como tribunal, instancia suprema de arbitraje o estándar de verdad: no zanja el conflicto, lo restituye.

Es notable que en toda la explicación no se trata de la filosofía sino fundamentalmente en su *práctica*. En la conversación con Navarro, Althusser sostiene que no hay filosofía marxista más que imaginaria, latente, ya que Marx no elaboró una filosofía, se apoyó en una (la de Hegel) pero “se movió al terreno científico en que fundó el materialismo histórico”⁵¹². Esto vuelve sobre lo avanzado en *Lenin y la filosofía* (1967) acerca de que en el centro del marxismo hay una ciencia y no una “nueva filosofía”, en todo caso y de modo eminente, una *nueva práctica* de la filosofía⁵¹³. Marx “*practicó* la filosofía que nunca escribió” –aunque al escribir esa palabra “hizo tambalear a toda la filosofía tradicional” en la onceava Tesis– y por tanto sólo se puede pensar qué tipo de filosofía es la que mejor corresponde a lo que desarrolló en *El capital*, “su obra científica, crítica y política”⁵¹⁴. En ese hiato casi imperceptible es por donde se cuela y se transforma ese “exterior” de la filosofía, tan imposible de subsumir como asumido en su situación que “toma la forma de la contradicción entre tendencia idealista y materialista”⁵¹⁵. En él, el corazón de la tensión sostenida por Althusser donde abre la elaboración de una posición materialista *en filosofía* “para” la lucha de clases como terreno por trabajar.

Transponiendo *esa* práctica –esa palabra escrita, esa realidad, esa experiencia de Marx– en *la* práctica, aquello que la filosofía tradicional “no ha podido asumir nunca”, Althusser propone que es “gracias a lo cual se puede comenzar a ver claro en el interior de la filosofía”⁵¹⁶. Si su situación, su lugar en la lucha de clases, define su relación con y en el exterior, como práctica teórica entre otras

⁵⁰⁸ Ídem, p. 46.

⁵⁰⁹ Althusser, L. *Elementos de autocrítica*, op. cit., p. 61.

⁵¹⁰ Ídem, p. 65.

⁵¹¹ Ídem, pp. 59-60.

⁵¹² Althusser, L. *Filosofía y Marxismo*, op. cit., p. 27.

⁵¹³ Althusser, L. *Lenin y la filosofía*, México: Ediciones Era, 1970; p. 29, 76.

⁵¹⁴ Althusser, L. *Filosofía y Marxismo*, op. cit., pp. 28-9.

⁵¹⁵ Althusser, L. *Elementos de autocrítica*, p. 62.

⁵¹⁶ Althusser, L. *Filosofía y Marxismo*, op. cit., p. 56.

prácticas sociales, su interior correlativo atañe a la definición de la posición filosófica materialista. Se trata de una suerte de continuación de la ciencia marxista de la historia por otros medios, *tesis filosóficas*, pero que al tomarse éstas en su práctica, es decir, como *posición inmanente a la lucha de clases*, no pueden dejar de admitir y afectar la comprensión de los elementos de ese exterior “por y para el cual existe”⁵¹⁷: la conexión entre infraestructura y superestructura, el carácter de la reproducción del modo de producción capitalista y sus relaciones, la demarcación entre ciencia e ideología y la misma afirmación de la primacía de la lucha clases. A la vez que los cambios materiales que en ellos se produzcan le repercuten y conllevan al ajuste de sus tesis. En esta dislocación y composición entre marxismo y filosofía, entre el exterior e interior de ésta última, entendemos que Althusser lleva al límite lo que implica el materialismo en filosofía, como filosofía: que siendo al cabo un conjunto de tesis, las notas distintivas de su tendencia se realizan sólo en la práctica, y en ésta siempre es una posición en relación con otras y la circunstancia; que el sentido de práctica –esto es, para el marxismo, proceso de *transformación* revolucionaria– se ponga en juego en la realidad de su operación de manera singular: transforma el exterior en que está inmersa sin subsumirlo y es transformada por ese exterior sin identificarse con él. No se pueden extrapolar los descubrimientos científicos de Marx a la filosofía⁵¹⁸; la filosofía, una vez salvado el desvío teorista, no se identifica con la ciencia: la posición materialista en filosofía *sólo puede ser el efecto del encuentro entre ese exterior material que la filosofía no ha podido asumir como tal, con la transformación teórica de ese interior que ha sido dominado por el idealismo*.

Para explicar esa imposibilidad y esa transformación, Althusser remite a la oposición planteada por Platón entre los “amigos de las Ideas” y los “amigos de la Tierra”, que no sólo estableció el contrapunto entre idealismo y materialismo como constitutivo de la filosofía misma, sino que hizo que el segundo haya estado históricamente acuciado por la trampa de no representar más que la inversión del primero –fueron muy pocos los pensadores que escaparon a retraducir las cuestiones del Origen (sea el Ser, el Sujeto, el Sentido) y el Fin y toda teleología: Epicuro, Spinoza, Marx, Nietzsche...Heidegger⁵¹⁹. A partir de esa disyunción central, una filosofía propiamente materialista se admite ligada a sus condiciones de existencia, deponen la pretensión de instituir la Verdad y, decisivamente, afirma la primacía de la práctica sobre la teoría⁵²⁰. Esto último atañe a su exterior ineliminable cuanto a su propia operación: la filosofía actúa a distancia, *por intermedio de las ideologías*, en las prácticas sociales concretas⁵²¹. Para entender el alcance de esta proposición, es preciso recordar que Althusser define las ideologías no sólo como el elemento general de las relaciones vividas con el mundo (no hay acto que sea comprensible sin sistemas de ideas), que remiten siempre a la realidad social (se habla de ideología en la medida en que provienen del

⁵¹⁷ Ibidem.

⁵¹⁸ Idem, p. 26.

⁵¹⁹ Idem, pp.51- 53.

⁵²⁰ Idem, pp. 54-5.

⁵²¹ Idem, p. 62.

sistema de relaciones sociales, no de fantasías individuales⁵²²), sino que tienen una *existencia material*. Punto de inflexión, se podrá inferir, para la propia realidad de la operación filosófica.

La filosofía “devuelve” lo que recibe en su situación en la lucha de clases bajo la forma de pensamientos que entran en relación (de corrección, compatibilización, etc.) con las ideas-actos que constituyen las ideologías, configurando a través de sus categorías y esquemas teóricos una “problemática general” para plantear e intentar resolver los problemas que surjan en las prácticas⁵²³. Esas prácticas, que el idealismo reabsorbe en la cohesión de la Verdad mediante “la violencia del concepto” y entregando su unidad en “una Esencia, Sustancia o acto de conciencia”, el materialismo las presenta como una composición compleja sobre la que se pueden obtener verdades regionales y provisorias, cuya única unidad posible es la articulación de la complejidad misma. Si en tanto práctica la operación filosófica tiene un agente, no se trata de un Sujeto “como origen trascendental u ontológico de su proyecto”, y su operación no va más lejos que deducir “constantes generales” cuya variación puede dar cuenta de la singularidad de los casos⁵²⁴. La tarea de unificación es central para ambos, idealismo y materialismo, en tanto son filosofías; pero asume notas muy diferentes en cada uno. En la propia del idealismo, el conflicto desaparece en la primacía del orden –lo real en lo racional, la historia en la lógica–, siendo funcional a la constitución de la ideología dominante que armoniza las contradicciones –y enseñando allí, agrega Althusser, su relación decisiva con la política en la constitución de la hegemonía⁵²⁵. En el materialismo, dada su afirmación de la primacía de la práctica y del exterior de los antagonismos sociales que la marcan, el conflicto es lo irreductible, precisamente aquello a instancias de lo cual efectúa reformulaciones, tornándose así indicación de la realidad misma del conflicto a la vez que de su propia función estratégica –elaborar “una estrategia filosófica *justa*, correcta, para que pueda surgir una ideología progresista”:

El atributo de «verdadero» implica fundamentalmente una relación con la teoría. Remite al conocimiento científico. En cuanto a la Verdad, es un mito religioso e ideológico que tiene por función garantizar el orden establecido. Lo «justo» o «correcto» remite a una relación con la práctica. Las tesis que forman el corpus de la filosofía no dan lugar a ninguna demostración ni prueba científica sino a justificaciones racionales de un tipo particular. Por lo tanto, se les puede calificar de correctas o «justas» (pero no en el sentido de justicia –que es una categoría moral– sino de justeza, categoría práctica que indica la adecuación de los medios a los fines)⁵²⁶.

La idea de justeza o ajuste, sustituyendo la función de decir la Verdad de la realidad, de proporcionar la síntesis-fundamento de la totalidad, indica la restitución, al interior de la posición filosófica, no sólo de la realidad de su práctica y de su realidad histórica, sino a través y en todo ello,

⁵²² Idem, p. 64.

⁵²³ Idem, pp. 72-74.

⁵²⁴ Idem, pp. 59-60.

⁵²⁵ Idem, p. 73.

⁵²⁶ Idem, p.75, en nota al pie.

de la realidad del antagonismo y del *kairós* de su intervención. Recuérdese aquella cita de Althusser sobre la necesidad y la contingencia: que hayan interesado a quienes buscaban en la *coyuntura* poder pensar no solamente la realidad de la historia, sino ante todo de la política y en ello de la práctica, en el encuentro de esas dos realidades: *en la lucha*. “Toda filosofía debe ser considerada en la tendencia de su contradicción”⁵²⁷, pero ya no en aquel sentido instaurado por el contrapunto platónico, sino a partir de su práctica: las líneas de demarcación en la batalla teórica implican asumir las posiciones del adversario a fin de conquistarlas en los propios argumentos, en un campo que sólo puede iluminarse sobre la marcha, que es precisamente la que exige el reajuste y puede generar desvíos. El avance, el rodeo, la rectificación son constitutivos y no accidentes de la posición materialista, en tanto repone la coyuntura frente a todo decurso preestablecido, naturalizado y evidente del orden; implica pensar *la historia en presente*: “coyuntura significa conjunción, es decir, encuentro aleatorio de elementos en parte preexistentes pero también imprevisibles. Toda coyuntura es un caso singular, como todo lo que existe”⁵²⁸.

Ese movimiento y ese encuentro, S. Chignola lo indica propuesto por el trabajo de Foucault en un “ida y vuelta, entre el interior mismo de la filosofía y su exterior”; éste último hecho de prácticas y conflictos en relación a los cuales la filosofía puede tomar “la verdadera medida de su avance y de su capacidad de sostenerse”⁵²⁹. De allí el engarce del materialismo con el nominalismo: la problematización o composición que realiza la filosofía materialista es siempre específica y permeable a la singularidad determinante de los encuentros concretos. El materialismo aleatorio elaborado como fundamentación para tal filosofía, indica que ésta “levanta acta” sobre fondo de la *alternativa*⁵³⁰, es decir, de la necesidad del hecho consumado en el horizonte de la contingencia del hecho por-consumar; del orden en el desorden, de la armonía en el conflicto, de la evidencia en el desajuste. En tal sentido es que la perspectiva histórico-aleatoria “hace el vacío” frente a la saturación de la tradición esencialista-filosófica y produce una inteligibilidad de los elementos en relación, en tanto “cuajan” en una estructura que no puede asignárseles como su fundamento. Para el materialismo no hay sino “filosofía segunda”⁵³¹ que, como agrega Morfino, “lejos de ser una filosofía primera es precisamente su interdicción metodológica”⁵³².

Se entrevé el impacto (y el escándalo) de una tal elaboración sobre la ciencia marxista de la historia: su incompatibilidad con un “Sujeto de la historia” y el camino seguro de las contradicciones hacia su Fin determinado, con la conciencia desalienada que encuentra la verdad en el desmantelamiento definitivo de toda ideología. Pero se observa al mismo tiempo la relevancia que

⁵²⁷ Althusser, L. *Elementos de autocrítica*, op. cit., p. 62.

⁵²⁸ Althusser, L. *Filosofía y Marxismo*, op. cit., p. 37.

⁵²⁹ Chignola, S. “Foucault(s)”; op. cit.

⁵³⁰ Althusser, L. “La corriente subterránea...”, op. cit., pp. 33,39.

⁵³¹ Idem, p. 58.

⁵³² Morfino, V. *Spinoza: Relación y contingencia*, op. cit., p. 70.

otorga Althusser a la filosofía en la suerte de la ciencia marxista; lo decisivo que juzga dar con una posición filosófica que pueda extraer su contenido revolucionario, que pueda trabajar con el análisis y la práctica política –en su respuesta a J.Lewis es central la crítica a la tendencia humanista en el marxismo, responsable de instalar los mismos supuestos de la ideología burguesa en los conceptos de la nueva ciencia, cuya resultante es la anulación práctica de la lucha proletaria. Es manifiesta, asimismo, la denuncia a las filosofías idealistas que se pretenden sin efecto en el estado de cosas. De esto se sigue que una elaboración idealista o materialista del concentrado teórico de esa ciencia, de los componentes ideológicos y la situación política, tienen importante injerencia en su consecución práctica, ya que intervienen en el entendimiento de “la unión de la teoría y la práctica: en la *manera* de concebirla y realizarla”⁵³³. Una pregunta se hace entonces ineludible: ¿no repone así Althusser la fe racionalista? ¿No recae en un nuevo desvío teorista al conceder a la filosofía una actuación central en el dominio teórico, capaz de afectar decisivamente las prácticas? O como lo pone M. Pêcheux, “¿cómo evitar entonces una subordinación de la práctica política a la teoría, en la cual la exterioridad teórica de los conceptos de la ciencia de la historia aparecería finalmente como la *causa* de la ruptura ideológica proletaria?”⁵³⁴.

Si se considera la tesis central del materialismo aleatorio, presenta una línea notablemente divergente: “el primado de la materialidad sobre todo lo demás, incluyendo lo aleatorio”; “puede ser simplemente la materia, pero no necesariamente [...] puede ser el simple trazo, la materialidad del gesto que deja un trazo”. A fin de calibrar su alcance, es preciso seguir su explicación:

El primado de la materialidad es universal. Esto no quiere decir que el primado de la infraestructura sea lo determinante en última instancia. La universalidad de esta última noción resulta absurda cuando no se la relaciona más que con las fuerzas productivas [...] Traduzcamos: todo puede ser determinante «en última instancia», es decir, todo puede *dominar* [...] Pero en la superestructura misma lo que es determinante es también su materialidad [...] Es ahí donde hay que encontrar el concepto de «última instancia», el desplazamiento de la materialidad, siempre determinante «en última instancia» en cada coyuntura concreta⁵³⁵.

Esta extensión de la materialidad que sienta la eficacia de la superestructura en el eslabón decisivo de la determinación, podríamos decir que salva un aspecto del problema pero deja planteado otro. Por un lado, es claro que la injerencia de la filosofía no se retrae a una mera especulación, es tal ligada a su práctica. Pero por otro, podría pensarse que esa ampliación y repercusión material que se reconoce a la superestructura, otorga a la tarea de unificación que realiza la filosofía materialista un poder análogo al dominio de la Verdad en el idealismo. Es decir, en el sentido de que al ser la encargada de constituir una posición orgánica (entre la ciencia, la ideología y su relación con la política) en la lucha de clases en la teoría, acaba determinando la

⁵³³ Althusser, L. *Para una crítica de la práctica teórica*, op. cit., p.46.

⁵³⁴ Pêcheux, M. “¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases”, op. cit. Cursiva del original.

⁵³⁵ Althusser, L. *Filosofía y Marxismo*, op. cit., pp. 34-5.

articulación con y de las prácticas concretas. Así, la práctica filosófica, en su operación singular de intermediaria y enlace, cobra ascendiente no sólo en la teoría sino sobre el resto de las prácticas sociales.

En esta línea se inscribe la crítica acérrima de J. Rancière: Althusser transpone una serie de problemas sociales y políticos para colmarlos como “necesidad de filosofía”. La lucha de clases está representada por la filosofía ante las ciencias “porque, aparentemente no está allí: en la función social de la institución científica, los modos de selección que implica, las fuentes de financiamiento, la jerarquía de su organización, en fin, en la doble relación que posee con el poder y las masas”; sino en “la mera reflexión del erudito en torno a su objeto, en la lucha entre el elemento idealista y el elemento materialista”⁵³⁶. Este antiguo alumno de Althusser no sólo ya le había objetado “olvidar” en *LyAIE* la lucha de clases en la ideología –se ha visto que el énfasis en ella corresponde a un agregado del texto– para reintroducirla al final “de una forma fantástica, fetichizada, como lucha de clases entre la ideología (arma de la clase dominante) y la ciencia (arma de la clase dominada)”⁵³⁷, sino que denuncia como su corolario mayor, en una disputa que estaría dando Althusser con el “izquierdismo” que banalizaba la teoría, una posición que podría decirse de vanguardia ilustrada: “Se dibuja cierta figura del heroísmo teórico, correlativa del rechazo de toda acción creadora de las masas: si las masas pueden hacer la historia es porque los héroes hacen la teoría de esa historia”⁵³⁸. Es decir, lo que se intenta salvar no son las prácticas sino la filosofía.

Si se atienden las constantes precauciones expositivas de Althusser, cuando señala que “la suerte de las tesis filosóficas no dependen de su simple posición”⁵³⁹, cuando introduce que a través de las ideologías las prácticas concretas pueden ser transformadas “dependiendo de las circunstancias de la realidad social”⁵⁴⁰ y, si en definitiva, luego de todo el recorrido realizado, se ensaya una lectura propiamente materialista de aquella tesis, su núcleo puede modificarse notablemente.

Que la lucha de clases en la teoría tenga su propia eficacia, quiere decir tanto que no es mero reflejo de la lucha de clases económica o de la infraestructura, *como que no la subsume*; lo cual implica que para que una posición realmente orgánica se constituya para la lucha de clases, lo que ocurre en la superestructura es decisivo *pero no basta*. La extensión de la materialidad indica que en última instancia lo determinante siempre es material, pero que dependiendo del caso en cuestión, puede residir preeminentemente en la materialidad de la infraestructura o en la de la superestructura (que al cabo, siempre se co-implican). Sin embargo, si el problema planteado era el de la primacía de la filosofía en la determinación de las prácticas concretas, lo que provoca que su eficacia esté ligada a las disposiciones materiales de las prácticas es que la filosofía *no puede transformar por sí sola* la base material, que es preciso que se componga con la lucha en esa base, y

⁵³⁶ Rancière, J. *La lección de Althusser*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2013; pp. 84-85.

⁵³⁷ Idem, p. 152.

⁵³⁸ Idem, p. 54.

⁵³⁹ Althusser, L. *Elementos de autocrítica*, op. cit., p. 61.

⁵⁴⁰ Althusser, L. *Filosofía y Marxismo*, op. cit., p. 63.

que allí es donde puede tomar consistencia aquella posición en la lucha de clases a secas: *en el encuentro entre ambas*. Y este encuentro, se ha visto, no designa un momento en el despliegue del pensamiento, inviste una coyuntura histórica concreta. Así, puede pensarse que la tesis de la primacía universal de la materialidad radicaliza en lugar de invertir ese aspecto que constituye la identidad de un materialismo en filosofía: allí donde su operación alcanza una ampliación, encuentra asimismo su *límite infranqueable*. No porque quede retenida en el dominio teórico, sino porque en su relación compleja con su exterior, es condición necesaria pero *insuficiente* de su transformación material.

Esta nueva práctica de la filosofía puede transformar la filosofía y además ayudar de acuerdo con su valor a la transformación del mundo. *Ayudar tan solo*, pues no son los teóricos, sabios o filósofos, no son tampoco los «hombres» quienes hacen la historia, sino las «masas», es decir las clases aliadas en una misma lucha de clases⁵⁴¹.

Quizás el reverso de que la filosofía constituya la práctica más difícil de asimilar para el materialismo, sea que este último exige el reconocimiento más costoso para aquella: el de su insuficiencia. Más aún, este materialismo, un materialismo aleatorio, de la coyuntura, donde no subsiste referente para aquellos grandes temas del Origen y el Fin de los que se han ocupado “los filósofos de la Filosofía”⁵⁴². Se entiende aquella equiparación esbozada por Althusser entre la vida de la revolución y los vaivenes de la filosofía: para ser materialista tiene que convertirse completamente en otra cosa que lo que ha sido en el idealismo y tiene que sostener constantemente esa transformación. Se percibe también el tino de la comparación entre el Estado futuro que Marx pensaba como un “no-Estado”, “una forma nueva que produjera su propia extinción” y la posibilidad de una “no-filosofía” en igual sentido, una “cuya función de hegemonía teórica desapareciera para dejar lugar a nuevas formas de existencia filosófica”⁵⁴³. Se intuye de igual modo el mismo riesgo y el mismo temor: que sólo hay porvenir en la forma de una lucha inacabada, cuya detención no puede sino significar lo ominoso. Esto es, la pervivencia de viejas estructuras con nuevos ropajes: la dominación coloreada de rojo, la Verdad definitiva de la historia.

Filosofía segunda, no-filosofía; demasiado materialismo transitado como para negar que estas figuras señalan problemas bien concretos: “si hay filosofías que se contradicen es porque hay

⁵⁴¹ Althusser, L. *Lenin y la filosofía*, op. cit., p. 78. Cursiva nuestra. Esta crítica del “hombre” lo supone como el punto de partida de la ideología burguesa (esencia, sujeto libre). La sociedad no está compuesta de individuos, no es la suma de ellos, son los hombres reales en su masa los que hacen las condiciones de clase, y la masa se analiza partiendo del estado de las relaciones sociales del modo de producción existente, de las relaciones de clase y de la lucha de clase. Es decir, lo que constituye la sociedad es el sistema de las relaciones sociales en que viven, trabajan, y luchan individuos histórica y socialmente determinados; no ejemplares multiplicados de “el hombre”. Cfr. *Para una crítica de la práctica teórica*, op. cit., pp. 37-39.

⁵⁴² Althusser, L. *Filosofía y Marxismo*, op. cit., p. 57.

⁵⁴³ Ídem, p. 29.

prácticas que se contradicen...*afortunadamente*”⁵⁴⁴. Reformulando la definición que esbozamos entre Marx y Foucault, podría decirse ahora que la filosofía materialista es aquella en que la prueba de la conflictividad de su práctica es la prueba de la conflictividad de la realidad. Y esta realidad, para Althusser, cuenta desde Marx con su conocimiento objetivo: sus rodeos filosóficos no rechazan la ciencia marxista de la historia como su piedra de toque; ésta acompaña ese decurso que aquí hemos desarrollado como en tres tiempos, al cabo solapándose: la nueva práctica de la filosofía en Marx, la posición materialista en filosofía que la explica, y el materialismo aleatorio como fundamentación de esta filosofía materialista. De allí la importancia de subrayar esa suerte de hiato y el cuidado continuo del exterior que, como toda demarcación, abre una vía. El “para” que identificamos como punto de inflexión, es tanto una toma de distancia como la admisión de un motivo, una orientación que atraviesa la tensión de la operación filosófica, la línea de fuerza de la trama en que va transformándose: el drama de la lucha de clases, carnadura de la historia; el conflicto de la historia haciéndose, tan abierta a lo aleatorio como asentada en la duración incierta de lo que hay (cuyo momento de revocación no se puede prever) y, al cabo, la complejidad del pensamiento que intenta asirla, que no puede hacerlo “sin la sombra de un problema, al margen de todos los asaltos de la lucha, de todas las amenazas e interrogantes, de todos los tormentos de la búsqueda de la «verdad» en el combate mismo”⁵⁴⁵. Y que pese a todo, y a su pesar, lo único que puede devolver es la necesidad de una tarea sin fin en la contingencia de un futuro no consumado.

Puede entreverse entonces la posibilidad de matizar uno de los diferendos más reñidos de Foucault con el marxismo, mencionado al comienzo de este tramo: su afirmación como ciencia. Desde la perspectiva del régimen de verdad, se trata de analizar “cuál es la fuerza de una ciencia, cómo los efectos de verdad de una ciencia son al mismo tiempo efectos de poder”⁵⁴⁶, cuestión por la cual criticar los componentes ideológicos que puede contener resultaba insuficiente, porque no resolvía sino que desplazaba la pregunta acerca de la operación de poder que conlleva la aseveración del marxismo como ciencia –motivo que se ha leído desde sus partidarios como una nivelación de la ciencia con las ideologías y, por tanto, como la anulación de la posibilidad de toda crítica⁵⁴⁷.

Si bien Althusser, como se acaba de señalar, sigue sosteniendo en sus rectificaciones el valor de la ciencia marxista de la historia, todo el rodeo por encontrar la posición materialista en filosofía que le sea correspondiente, está tensado por el reconocimiento del carácter provisorio y podríamos decir “asintótico” de toda verdad (el conocimiento también está sobredeterminado por todas sus condiciones de existencia)⁵⁴⁸ y a la vez de la fuerza hegemónica que puede detentar (tal como la ha

⁵⁴⁴ Ídem, p. 63. La cursiva es nuestra.

⁵⁴⁵ Althusser, L. *Para una crítica de la práctica teórica*, op. cit., p. 65.

⁵⁴⁶ Foucault, M. “L'extension sociale de la norme” (1976), op. cit., p. 78.

⁵⁴⁷ Rehmann, J. *Theories of Ideology*, op. cit., p. 197.

⁵⁴⁸ Resnick, S.; Wolff, R. “Althusser’s Liberation of Marxian Theory”, op. cit., p. 65. Estos autores señalan que como consecuencia de la sobredeterminación de todas las entidades sociales, debe aceptarse no sólo que el

señalado en el idealismo). El esfuerzo por hacer emerger una “ideología progresista” que acompañe el desarrollo de esa ciencia, tiene por *leitmotiv* precisamente extraer su potencia para la posición teórica proletaria, forjar una estrategia justa que oriente los efectos de poder de la verdad del marxismo a los fines revolucionarios, y sea así capaz de oposición a la producción ideológica de evidencias que hace la burguesía. Es decir, lejos de desconocer su poder, se intenta encauzarlo. En tal sentido, Althusser advierte en este operar lo que Foucault designa como régimen de verdad y el problema mismo de la verdad —además de la sombra del caso Lysenko—, mucho más de lo que aquel registró los avances en torno al problema de las ideologías. No obstante, hay una razón para su entronización con esta cuestión, que no recae en una diferencia teórica sino en un conflicto práctico.

4.3. En la coyuntura

D. Eribon señala que los términos con que Foucault denuncia severamente la incapacidad de ciertos marxistas para admitir el Gulag, apuntan directamente, aunque sin nombrarlo, a Althusser⁵⁴⁹. Teniendo en cuenta que discrepaba con la manera en que su antiguo maestro, a su entender, indagaba “cómo la verdadera palabra del profeta Marx fue malinterpretada” y se proponía recobrarla⁵⁵⁰, su reclamo parece en efecto estarle dirigido:

Retomen entonces a Marx o Lenin, compárenlo con Stalin, y van a ver bien dónde éste último se equivocó. Tantos muertos, es evidente, no podían provenir sino de una falla de lectura. Podíamos preverlo: el estalinismo-error fue uno de los principales agentes de ese retorno al marxismo-verdad, al marxismo-texto al cual hemos asistido durante los años sesenta. Contra Stalin, no escuchen a las víctimas, no tendrán más que sus suplicios para contar; releen a los teóricos, ellos les dirán la verdad de lo verdadero⁵⁵¹.

Dejemos en suspenso si cabe o no a Althusser en algún momento este reproche; en el tramo de su trabajo que se ha seguido, la cautela con que conserva tensiones en puntos analíticos clave, no se corresponde con semejante desaprensión⁵⁵². No obstante, puede pensarse que el sarcasmo de Foucault está cargado de una preocupación que, al cabo, afecta a sus prácticas filosóficas por igual: el frágil equilibrio entre ese exterior que Althusser subraya insistentemente como irreductible, y que

conocimiento no es un acto aislado de esas condiciones sino que toda explicación es inherente e inevitablemente incompleta, lo cual conduce a un desplazamiento de cualquier noción de verdad en singular hacia verdades en plural.

⁵⁴⁹ Eribon, D. *Foucault y sus contemporáneos*, op. cit., pp. 324-5.

⁵⁵⁰ Foucault, M., “Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo”, op. cit., p. 105.

⁵⁵¹ Foucault, M. “La grande colère des faits” (1977), DE3, texto n° 204, p. 278.

⁵⁵² En *Para una crítica de la práctica teórica*, Althusser objeta recurrentemente la explicación del estalinismo que se hizo desde “el culto a la personalidad”, de manera completamente abstracta y sin ensayar un análisis marxista, que pueda explicarlo en su condiciones y causas, en sus determinaciones. En este texto al menos la necesidad de corregir la explicación está orientada a una comprensión, y no a una justificación.

se trata de entender sin ilusiones y falsas conciliaciones, y la práctica teórica transida justamente de aquel y que no deja de constituirse como intervención. Y no cualquier intervención, sino proponiendo un entendimiento de la complejidad en su conjunto, pero a la vez tomando parte. Sin duda el materialismo le exige e infunde su modestia a esta práctica (no poder fundar desde sí sus prerrogativas, tener que atender a todo lo que se retrae en el recorte de sus “objetos” como problemas filosóficos), pero asimismo indica *que hace algo con lo que hace*, que no es sin efecto sobre y en esa realidad a la que pertenece. Se entiende que el marxismo como *ciencia revolucionaria* active todas las alarmas para Foucault: por la forma en que en su verdad se anuda nada menos que la realidad del poder y la realidad de la historia, la ecuación entre necesidad y contingencia donde toma consistencia el ejercicio de la libertad. Pero si Althusser traducía justamente ese peligro y ese temor en los avatares hermanados de la revolución y la filosofía, si en el corazón de esa ciencia Foucault lee un potencial y riesgoso desacuerdo entre el *pathos* de la verdad y el *pathos* de la revolución, entonces no puede decirse que no ser comunista lo haya eximido de confrontarse a tal tensión. Consideremos cómo en aquella mesa redonda con los historiadores consignada en el capítulo anterior, Foucault explicitaba la interrogación que guía en sus análisis ese enlace entre verdad, historia y política. La cita es extensa, pero vale referirla completa:

La cuestión que no llegaré a responder pero que me he planteado desde el comienzo, es aproximadamente esta: ¿qué es la historia dado que en ella se produce sin cesar la partición de lo verdadero y de lo falso? Y con ello me refiero a cuatro cosas: 1) ¿De qué manera la producción y transformación de la partición son características y determinantes de nuestra historicidad? 2) ¿De qué maneras específicas esa relación ha jugado en las sociedades «occidentales» productoras de un saber científico de forma perpetuamente cambiante y con valor universal? 3) ¿Qué puede ser el saber histórico de una historia que produce la partición de lo verdadero y lo falso de la que depende ese saber? 4) El problema político más general, ¿no es el de la verdad? ¿Cómo ligar entre sí la manera de distinguir lo verdadero y lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los demás? La voluntad de fundar enteramente de nuevo una y otra, una por la otra (descubrir una división distinta por otra manera de gobernarse, y gobernarse de manera completamente diferente a partir de otra división) eso es la «espiritualidad política»⁵⁵³.

Esa refundación conjunta, precisamente en términos de espiritualidad política, Foucault la concebirá expresada meses después justamente en una revolución: la revolución iraní de 1978-79 que siguió de cerca como corresponsal para el periódico italiano *Corriere della sera* y en la cual incluso llegó a entrevistarse con el líder de la facción islámica contra el régimen, Ayatollah Khomeini, devenido en nuevo déspota tras su ascensión. Dado que volveremos sobre este episodio en próximos capítulos, baste señalar por el momento que Foucault manifestó marcado entusiasmo por lo que estaba ocurriendo en Irán. En esa revuelta política de raigambre religiosa, cifraba la realización de una experiencia malograda mucho tiempo atrás para Occidente, el surgimiento de una forma de

⁵⁵³ Foucault, M., “Mesa redonda del 20 de mayo”, op. cit., pp. 71-72.

politización de la existencia animada por una relación completamente distinta con la verdad: “Digamos que el Islam, en 1978, no era el opio del pueblo precisamente porque era el espíritu de un mundo sin espíritu”⁵⁵⁴. Tal percepción, cuando la liberación que se avecinaba se asentó finalmente como otra tiranía, le valió por parte de la intelectualidad parisina la demanda de rendir cuentas.

¿Es inútil sublevarse?, texto donde Foucault hace un balance al respecto, constituye prácticamente la única ocasión en que se explaya acerca de un acontecimiento revolucionario, y enfatizamos *acontecimiento*: éste no lo constituye el proceso de la revolución, sino la sublevación de los hombres y mujeres enfrentando un poder que consideraban injusto – “ese movimiento me parece *irreductible*. Porque ningún poder es capaz de tornarlo absolutamente *imposible* [...] hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia y su larga cadena de razones, para que un hombre pueda «realmente» preferir el *riesgo* de la muerte a la *certeza* de tener que obedecer”⁵⁵⁵. Todo el texto está tensado por esa dislocación. Este observador no buscaba entender las razones profundas del proceso, sino la manera en que era vivido; desplazamiento que repercute en el juicio: no se trata del triunfo o fracaso de la revolución, se trata de que “hay” sublevación, “punto de anclaje último” para todos los derechos y libertades reclamados y adquiridos, posibilidad permanente que es el límite incontestable al poder, porque la vida ya no está sujeta a ninguna negociación. Ese hecho introduce para Foucault una brecha que impide identificarlo con el nuevo despotismo que pretende fundar allí su sentido, tanto como con la condena que quiera subsumirlo en el desenlace fallido de la revolución. Resguardarlo entonces frente a toda reducción no es preeminentemente una cuestión de moral, ni hace falta creer que los cuerpos que se levantan detentan la verdad, es “cuestión de realidad”: es porque ocurre que “el tiempo de los hombres no tiene la forma de la evolución sino justamente de la «historia»”⁵⁵⁶.

Podemos entender el *pathos* de la revolución como rúbrica general de la resistencia, la insubordinación, las prácticas de liberación y apartar por el momento las diferencias que Foucault guarda con el término⁵⁵⁷, sin eliminar su desplazamiento. Porque este es precisamente el que permite pensar que ante eso irreductible, la filosofía levanta acta, como hecho consumado, sobre fondo de lo que “un poco por debajo de la historia, la rompe y la agita” y “por detrás de la política, debe incondicionalmente limitarla”⁵⁵⁸. Levanta acta, recoge el signo, como recuerda Foucault que

⁵⁵⁴ Foucault, M. “L'esprit d'un monde sans esprit” (1979), DE3, texto n° 259, p. 749.

⁵⁵⁵ Foucault, M. “¿Es inútil sublevarse?” (1979), *Obras esenciales*, p. 861.[DE3, texto n° 269]. Cursiva nuestra.

⁵⁵⁶ Ídem, p. 864.

⁵⁵⁷ En varias ocasiones Foucault manifiesta su diferendo con la comprensión de la revolución como gran proceso que polariza la historia y subsume todas las luchas; precisamente porque no permitía reconocer la variedad y pluralidad de luchas cuyo objetivo final no era la revolución (contra la corporación médica, la lucha de los homosexuales, etc). Reclamaba acentuar la diversidad justamente dejando de reenviarla a ese fondo último de la transformación total (sobre todo porque el marxismo ortodoxo conducía determinadamente a lo económico); y en tal sentido llama a esa plétora “luchas anárquicas” (véase por ejemplo, “El sujeto y el poder” donde manifiesta estas apreciaciones, entre otras ocasiones).

⁵⁵⁸ Foucault, M. “¿Es inútil sublevarse?”, p. 864.

proponía Kant para tratar de responder a “esa interrogación que *la actualidad le había planteado* [...] ¿Qué es la revolución?”⁵⁵⁹. Lo que tiene valor de signo “*rememorativum, demonstrativum, pronosticum*” no es, nuevamente, la victoria o el oprobio de la revolución, es el entusiasmo que genera en los espectadores. Podría decirse, otro modo de cercar el acontecimiento por debajo del proceso, ya no del lado de los agentes sino de quienes lo atestiguan: “la cuestión para la filosofía no es saber cuál es la parte de la revolución que convendría preservar y hacer valer como modelo”; es saber “qué hace falta hacer con esa voluntad de revolución, con ese «entusiasmo» por la revolución que es otra cosa que la empresa revolucionaria en sí misma”⁵⁶⁰. Entre la pregunta por la *Aufklärung* y la voluntad de revolución que demarca la reflexión de Kant sobre la actualidad, Foucault introduce esa torsión decisiva por la cual la *Aufklärung* se transforma en nuestra actualidad en la cuestión de la crítica: ya no que al conocer (los límites y alcances) de nuestro conocimiento podremos fundar la obediencia en la autonomía, sino la resolución (el coraje) para cuestionar la política de la verdad. Ya no, por tanto, esa voluntad como signo del progreso, de una disposición moral del género humano, sino como constatación de la histórica inquietud de los hombres y mujeres acerca de *cómo no ser gobernados*, y estar dispuestos a desobedecer⁵⁶¹.

Así como Morfino indicaba que el materialismo aleatorio encontraba su centro teórico invisible en los planteos de Darwin, podría pensarse que las operaciones filosóficas de Foucault y Althusser, estimadas conjuntamente como *materialismos de la coyuntura* toman su punto de anclaje último en el acontecimiento por antonomasia (en tanto “interrumpe” la propia historia que entrega como tal): llámese revolución o sublevación. El nominalismo que los abre como vías, implica que se desgaja del gran proceso lo específico, lo irreductible: “hay sublevación, es un hecho”⁵⁶². Podría no haber sido, podría no volver a ser, pero que haya sido es suficiente para que se transforme en una posibilidad constante, más o menos probable: la trama de determinaciones y contingencias que le dio lugar no se borra, porque su inteligibilidad no apela a la excepción (¿respecto a qué regla, qué teleología, qué marcha predeterminada podría serlo?) sino al caso-límite, al extremo que no cae fuera de la historia. Si puede tener valor de signo rememorativo, demostrativo y pronóstico es porque como hecho consumado, dure lo que dure, lo irreductible que perdura es su inscripción como posibilidad en lo real: basta una sublevación para que subsista como desasosiego permanente de todos los despotismos y poderes que se pretenden absolutos. Por tal motivo, su irreductibilidad no representa lo impensable o lo inexplicable, es el parámetro inmanente de lo posible en lo real, parámetro provisorio, porque es un caso. Se entiende por qué los materialismos de la coyuntura

⁵⁵⁹ Foucault, M. “Qu'est-ce que les Lumières?” (1983), op. cit., p. 682. La cursiva es nuestra.

⁵⁶⁰ Idem, p. 687.

⁵⁶¹ Foucault, M. “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”, op. cit., pp. 7-9. Habiendo tomado el caso de Irán, cabe recordar que el análisis del rechazo al gobierno Foucault lo plantea en gran medida desde la contra-conductas religiosas confrontadas al poder pastoral en su economía de la salvación, la obediencia y la verdad. En este texto está sólo mencionado; se encuentra desarrollado in extenso en *Seguridad, territorio, población* (op. cit., fundamentalmente pp. 242-261). Volveremos a ello en el próximo capítulo.

⁵⁶² Foucault, M. “¿Es inútil sublevarse?”, p. 863.

pueden apoyarse en ello como matriz última concreta de la inteligibilidad polémica de lo real y de la operación filosófica como reposición del conflicto: la existencia de la sublevación, revolución, resistencia, es tanto indicadora de sí misma como de la existencia de la dominación y de su posible revocación. En tal sentido, W. Montag señala que la figura del vacío debe atenderse también en su dimensión de futuro, del momento de la “destrucción inevitable” incierta en su acontecer, pero que cabe esperar como posibilidad cierta⁵⁶³.

Se comprende entonces que en estos materialismos no se trata del *pathos* de la verdad, aquel sobre el que quedó una interrogación suspendida al final de un capítulo anterior. Se trata de si en esa inquietud por la relación entre verdad y orden, puede darse un encuentro que dure entre la resolución a cuestionar la política de la verdad (sea en la forma de la partición de lo verdadero y lo falso, o sea entre ciencia e ideologías) y la voluntad de revolución: esa refundación conjunta que señalaba Foucault, en la que el acontecimiento de la liberación debe continuarse en prácticas de libertad que controlen el nuevo campo de relaciones de poder que abrió⁵⁶⁴; esa alianza de las masas en la lucha teórica, política y económica que indicaba Althusser para que la oposición a la burguesía tome consistencia y explote sus contradicciones hacia la aparición de formas nuevas. Se entiende también por qué, sin aporía, el problema de los materialismos de la coyuntura es el de la duración: encuentros indeseables que pueden durar largo tiempo, demasiado; derogaciones que deben provocarse, encuentros afortunados que no perduran. Por ello quizás no el vacío sino lo *posible* es la figura que inscribe otro tiempo en la historia. Tiempo latente, que permite vislumbrar que toda duración tiene un contorno que la limita, aunque esté en constante desplazamiento. La posición materialista avanza la tesis de que el modo de estar en la historia en presente es concebir (mediante una analítica de la misma historia, del poder, la verdad) que puede ser y hacerse ser de otro modo. Esa es su relación con el exterior que la tensa, esa es la identidad de su operación; lo que es otra forma de decir: el encuentro entre el *ethos* de la crítica y el *pathos* de la revolución.

Entendemos que en esa atención los ensayos de Althusser y Foucault están en notable consonancia: ese cuidado de lo real que en el primero se manifiesta en no poder descartar sin más las ideologías –como si su indignidad epistemológica bastara para decretar su ineficacia en las prácticas sociales–, en el segundo, como contraparte, en no poder descansar en una verdad –

⁵⁶³ Montag, W. “El Althusser tardío: ¿Materialismo del encuentro o filosofía de la nada?” en: *Décalages*, Vol. I, Issue 1, article 2, 2014; p. 14. <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/2>. Montag señala que “La corriente subterránea...” está en efecto tensado por la necesidad de establecer que a toda duración le llega su hora de revocación, tarde lo que tarde – que el modo de producción capitalista encontrará su término. En tal sentido le parece que Althusser arriesga constantemente una afirmación ontológica del vacío “la nada a lo que todo tiene que volver”; cuestión que Montag indica como precisamente el mismo problema que Althusser había identificado en *Historia de la locura* de Foucault: la ausencia de obra como “abismo trascendental” que es condición de la inteligibilidad de la historia. Véase un notable análisis de esta lectura en Montag, W. “Foucault et la problématique des origines: Folie et Dérailson lu par Althusser” en: *Actuel Marx*, Vol. 36, n° 2, 2004, pp. 63-87. [En español: Lemke, T (et al.), *Marx y Foucault*, op. cit; pp. 61-88]

⁵⁶⁴ Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” (1984), *Obras esenciales*, p. 1029. [DE4, texto n° 356]

precisamente como si su altura epistemológica la librara de sus peligros y costos para las formas de vida—, y para ambos, en la intimidad de la historia y la política. Foucault expresaba en una entrevista que no se puede oponer la “crítica ideal” a la “transformación real”, sencillamente porque “no hay un tiempo para la crítica y un tiempo para la transformación”⁵⁶⁵, como si se dijera: no se pueden afectar independientemente. En ello quizás se funde la irreverencia mayor de sus materialismos *en tanto tales*. Es decir, materialismos que no dictan ni se apoyan en el poder de realidad por antonomasia, esto es, la evidencia, sino que proponen lo que podríamos llamar una *ficción de lo concreto*: reintroducir lo real como momento y modalidad de lo posible, “la apertura del mundo hacia el acontecimiento, la imaginación inaudita y hacia toda práctica viva, incluyendo la política”⁵⁶⁶, —y esas son palabras de Althusser—; un análisis y crítica “en gran medida *por inventar*”⁵⁶⁷. Y en ello también, los efectos para la práctica filosófica como asunto de “los amigos de la Tierra”, en las coordenadas de la *oportunidad* en que puede constituirse como intervención en vez de ser el discurso absoluto de la Razón; del *conflicto*, en el cual toma posición sin detentar el sentido último del estado de cosas; en el *caso*, cuya singularidad compleja y determinada le impide retraducirlo a las leyes de los determinismos o al fondo de una libertad soberana (siempre demasiado perfecta; al cabo siempre disminuida en su cumplimiento); y fundamentalmente, *en relación* con otros tipos de análisis teóricos, prácticas culturales, experiencias antes los cuales tiene que reconocer sus límites y su reajuste, y donde, por ello mismo, puede hallar los indicios de su propia concreción. Todo lo cual no se origina, ni pasa decisivamente ni culmina en la conciencia —“El problema no es «cambiar la conciencia» de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad”⁵⁶⁸ repetía Foucault, “sabemos que aún en filosofía no es la conciencia el motor de la historia” reconocía también Althusser⁵⁶⁹.

Nuestro recorrido no ha pretendido ser exhaustivo y más de una cuestión en este itinerario constituye un planteo en ciernes para futuros desarrollos, sobre todo, como hemos intentado, desde una lectura de las aproximaciones, a la par, más que desde los puntos de contraste. Quizás, mientras que Althusser ha abocado todos sus instrumentos críticos de análisis a elaborar una filosofía que pueda trabajar desde dentro y *para* la ciencia marxista de la historia el exterior que la confronta —“la cólera de los hechos”, las vidas perdidas—, Foucault ha proseguido en un tipo de práctica de una filosofía que nunca formuló como tal —en tal sentido más próximo a Marx, porque no cuenta con elaboración sistemática equiparable a la del materialismo del encuentro, aunque se aproxime en su *operación*—, desplazando y volviendo a poner en cuestión constantemente la relación de esa práctica con lo irreducible, donde la reflexión ética se abre como efecto inmanente (ni salto, ni retorno).

⁵⁶⁵ Foucault, M. “Est-il donc important de penser?”, op. cit., p. 181.

⁵⁶⁶ Althusser, L. *Filosofía y Marxismo*, op. cit., p. 37.

⁵⁶⁷ Foucault, M. “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, op. cit., p. 159.

⁵⁶⁸ Foucault, M. “Entretien avec Michel Foucault” (1977), op. cit., p. 160.

⁵⁶⁹ Althusser, L. *Para una crítica de la práctica teórica*, op. cit., p. 46.

En tal sentido, A. Ryder propone que esta convergencia que mantiene en la ciencia marxista su contrapunto, puede leerse como abriendo dos líneas para la actualidad de ésta: un marxismo foucaultiano que atiende al papel de la lucha de clases encuadrándola en términos de la peligrosa relación entre poder y conocimiento, o un neo-althusserianismo que acepta las críticas de Foucault, pero reafirma la necesidad de una diferencia epistemológica entre ciencia e ideología, y demanda un agente político capaz de establecerla⁵⁷⁰. No obstante, puede pensarse en ese otro plano que el régimen de verdad y la ideología comparten, donde aparecen como dos caras de una misma intervención en ese desacuerdo ineliminable para J. Rancière entre política y filosofía⁵⁷¹. Esta última ya no intentando suprimir el escándalo de aquella, sino procurando recoger su propia fragilidad e insuficiencia, reconocer el carácter tentativo y provisorio de todos sus análisis, en lo que poco pierde si debe deponerse como palabra de la verdad última para permanecer como práctica viva, ligada a las horas, a los problemas de existencias finitas donde hay vida sufrida, festejada, retraída, enaltecida, en las que se va tramando la historia. La filosofía no hace ni impide la revolución: levanta acta, recoge el signo, y cuanto mucho, da una voz de alerta.

Tal vez por ello Balibar entiende que los de Althusser y de Foucault son pensamientos “trágicos”: porque las masas se hallan “irremediamente divididas” y no hay garantía de que su encuentro en esa trama vaya a producirse⁵⁷²; porque, como lo citábamos ya en el capítulo anterior, las prácticas de libertad se desplazan de una normalización a otra, sus efectos pueden ser siempre reintegrados en el tejido del orden. La salida que Balibar encuentra —y es claro cuánto debe a ambos en ella— es pensar la historia como la “contradicción infinita” entre lo imaginario y lo real (modos de subjetivación y modos de producción), dos modos incompatibles e indisociables de materialidad que en cualquier coyuntura histórica aparecen uno a través del otro: los efectos de lo imaginario en lo real y los efectos de lo real en lo imaginario. Esfuerzo renovado por entender “el modo de existencia de la verdad en la historia”, donde ya no se oponen el “reino de la necesidad” y el “reino de la libertad”, sino que es la “realización del máximo de libertad en el campo de la necesidad”⁵⁷³. Nueva respuesta para aquella pregunta de Marx en el corazón del materialismo histórico: cómo pensar juntos lo histórico y lo sustancial, la naturaleza histórica del material. En sorprendente similitud, volviendo precisamente sobre esta pregunta, Macherey descubre una vertiente más optimista: la inquietud por el presente al que pertenecemos que Foucault recupera de Kant, encuentra en la inmanencia spinozista el modo de plantear esa pertenencia ya no en los términos de

⁵⁷⁰ Ryder, A. “Foucault and Althusser: Epistemological differences with political effects” en: *Foucault Studies*, N° 16, September 2013; p. 153.

⁵⁷¹ Rancière, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010; p. 11. Suprimir el escándalo teórico de la racionalidad del desacuerdo es algo sin embargo con lo cual se entromete la filosofía, porque es condición para definir lo propio de ella.

⁵⁷² Balibar, E. “El no-contemporáneo”, op. cit., p. 95.

⁵⁷³ Balibar, E. “The infinite contradiction”, en: *Yale French Studies*, N°. 88, Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading, 1995, pp. 160-1.

la constricción que impone la ley, de la obediencia que conjunta el nosotros actual, sino de la *producción* de ese presente donde se disuelve la dicotomía de necesidad y libertad⁵⁷⁴.

Althusser prosigue esa pregunta de Marx mostrando que si lo determinante es siempre la materialidad (de ambos, lo real y lo imaginario como lo pone Balibar), aunque prime la de lo real, “ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la «última instancia»”⁵⁷⁵. Foucault liga el problema de lo histórico al de la crítica, y en esa perpetua tarea paciente que da forma a la impaciencia de la libertad, nunca suena la campana del fin de la historia. Tal vez la ficción de lo concreto y su temporalidad de lo posible sean una clave para repensar esa inquietud por la historia y la materialidad. Ante toda la música de fondo humanista que no ha podido impedir en la partitura del progreso del “Hombre” y del destino, sea Razón o Fortuna, que se abra la historia como el tiempo de los hombres y mujeres, quizás haga falta escuchar *la lluvia y vislumbrar los relámpagos de las tormentas posibles*⁵⁷⁶, que simplemente sugieren “que hace falta, hoy mismo, vivir el tiempo de otro modo. Hoy sobre todo”⁵⁷⁷.

⁵⁷⁴ Macherey, P. “Towards a natural history of norms”, op. cit., pp. 183-4.

⁵⁷⁵ Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1973; p. 93.

⁵⁷⁶ Foucault, M., “El filósofo enmascarado” (1980), *Obras esenciales*, p. 873. [DE4, texto n° 285]. Así definía Foucault la posibilidad de una crítica futura orientada a la invención más que a dictar sentencia.

⁵⁷⁷ Foucault, M., “Vivre autrement le temps” (1979), DE3, texto n° 268, p. 790.

TERCERA PARTE

La red de los agonismos y las solicitudes

Si el mito es esa forma de razón que no renuncia a lo que no puede comprender, que se compromete a lidiar con aquello que más le resiste, el discurso histórico pervive como *único mito posible de una sociedad científica que lo rechaza*, según cuenta De Certeau. Tanto el acontecimiento, la violencia, la muerte que deben permanecer irreconocibles en el comienzo de nuestras instituciones, como los rituales que animaban la existencia en común, vuelven en él impregnando prácticas actuales con leyendas generales, “técnicas que producen y demarcan lugares en la sociedad” con leyendas que presentan “una ambigüedad simbólica como efecto del tiempo”⁵⁷⁸. La dimensión de ese relato es para B. Cassin el *futuro anterior*, “tiempo de todas las fundaciones que, tal vez, son siempre refundaciones”, porque nunca retorna lo mismo –*la equivocidad de los sentidos es la equivocidad trastabillante del mundo*: “no estar seguros de la esencia de las cosas será lo mejor que pueda suceder, tanto para el mundo como para nosotros”⁵⁷⁹.

Que la esencia vacile podría considerarse el lema de la ontología histórica. Ontología bien particular, cuya lógica hace indistinguible si se trata de una premisa o de una conclusión, en cuya práctica el ser aparece menos como hecho constatado que como encuentro suscitado y que estando remitida al “nosotros mismos” trastoca continuamente sus referentes. Si el mito histórico como refundación descubre el inicio de toda acción en la inquietud por *qué hacer de nosotros y el mundo* cuando las razones y sentidos han quedado a merced de nuestro arte, en esta ficción contemporánea quizás se halle su relevo. Pero el nuevo comienzo ya no trastabilla por la huida de los dioses, sino frente a la encrucijada de la verdad vuelta inmanente.

Los cursos *Del gobierno de los vivos* y *Subjetivité et vérité* representan el momento de la opción. No sólo porque proporcionan un eslabón faltante hasta hace poco en el itinerario foucaultiano; tampoco porque completan, con los siguientes, la cronología política y moral de la relación entre el sujeto y la verdad. Sino específicamente porque proponen el enlace entre política de la verdad y constitución ética de la subjetividad en una ambigüedad. Según la apunta P. Chevallier, el enigma ante la “fuerza de lo verdadero” que presentan en la interrogación por *cómo nos hemos ligado o hemos sido conducidos a ligarnos* a manifestaciones de verdad en las que estamos en cuestión⁵⁸⁰. Esto es, si se trata de una constricción exterior o de una auto-constricción.

⁵⁷⁸ De Certeau, M., “History: Science and Fiction”, en: Massumi, B. (Trad.), *Heterologies. Discourse on the Other*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000; pp. 219-220.

⁵⁷⁹ Cassin, B., *La nostalgia. Ulises, Eneas, Arendt*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2014; pp. 52; 102. El tiempo verbal es el “futuro perfecto”, pero la autora hace un juego con su nombre en francés (*futur antérieur*) que optamos por conservar.

⁵⁸⁰ Chevallier, P., “Vers l’éthique. La notion de «régime de vérité» dans le cours *Du gouvernement des vivants*” en: Lorenzini, D.; Revel, A.; Sforzini, A. (Dir.), *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013; p. 63. Cfr. Foucault, M., *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p.99. Chevallier lo señala sólo respecto a este curso, pero en *Subjetivité et vérité* la oscilación también está presente: “¿qué experiencia puede el sujeto hacer de sí mismo desde que se encuentra en la posibilidad o en la obligación de reconocer, a propósito de sí mismo, alguna cosa que pasa como verdadera?”; “el sujeto debe o producirlas él mismo, o aceptarlas o someterse”. Foucault, M.; *Subjetivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Paris: Seuil/Gallimard, 2014; pp. 14-15. La cursiva es nuestra.

“El problema del valor de la verdad se plantó delante de nosotros – ¿o fuimos nosotros quienes nos plantamos delante del problema? ¿Quién de nosotros es aquí Edipo? ¿Quién Esfinge?”⁵⁸¹ *¿Quién es (¿quiénes somos?) ese nosotros?*

Reaparece Nietzsche y no sorprende del todo, porque desde la voluntad de verdad como sistema de constricción hasta las técnicas de sí por las cuales las subjetividades se configuran de acuerdo a un juego de verdad, Foucault intenta dilucidar cómo es que en nuestra cultura se ha forjado esa relación con la verdad en tanto buscada, valorada, dicha, sancionada, con un poder instituyente como pocos, pero asimismo como desafío permanente. En un interesante artículo A. Milchman y A. Rosenberg proponen que tanto en el filósofo alemán como en Foucault, la transformación de sí en el seno de la búsqueda de nuevos modos de vida, constituye precisamente la otra faz de la tarea de diagnóstico de la crisis cultural que ambos problematizaron; y subrayando la importancia de ésta última reparan en algo que a menudo se ha desatendido: la lucidez con que ambos reconocieron allí una oportunidad, no oculta sin embargo la preocupación ante un trance desprovisto de promesas⁵⁸². No son el desprecio ni la ironía los que marcan el pulso de sus rechazos de consuelos ilusorios y seguridades mezquinas; son luchas donde hay dolor y hay incertidumbre, pero propiamente luchas por la resolución a no ceder – es preciso seguir y encontrar en este mundo la forma de enfrentar tan humano desasosiego.

Sin embargo, más allá de tal afinidad, Nietzsche ya no aparece como fuente ni guía para la lectura de las fuentes antiguas en las que Foucault se adentra en estos trabajos; y en la respuesta provisoria a aquel acertijo, sus desarrollos introducen una figura que vuelve a abrir la diferencia en que se asumió la vía hacia el materialismo. No se reconoce la silueta de un caminante; millones de puntos forman un inmenso manto negro: es la sombra de *los gobernados*.

“Somos todos gobernados”⁵⁸³ – las experiencias individuales no cesan de estar transidas por problemas de lo colectivo, en tanto el *régimen de verdad* instala inmediatamente en la dimensión política y social del *omnes et singulatim* donde aquella ambigüedad de adhesión y obediencia, aceptación y rechazo, adquiere todo su espesor. O bien las posibilidades de formas plurales de vida son correlativas a las posibilidades de formas de vida plural, o bien lo común es un arcaísmo que la ciencia ha desacralizado al fin, confiando a la ley sus regulaciones y librando a cada uno al destino de su propio mérito: dos acepciones que conviven en nuestro presente; dos lecturas que se bifurcan en el umbral de las últimas indagaciones de Foucault, abriendo caminos diferentes que no pueden dejar de afectar su trayecto previo. De todas las historias paralelas que el pensador francés ha sugerido, probablemente sean éstas las que más nos interpelan, puesto que su punto de llegada no ha cesado de aplazarse, hasta alcanzarnos.

En esta trama ya no se desarrollan sólo las operaciones que el orden no confiesa, no se trata sin más de las astucias de un régimen que no revela sus estrategias; pero tampoco de una libertad fundamental que instala su propio imperio. Aparecen gestos heroicos y también desesperados, palabras que blasfeman y otras que ennoblecen, actos de transgresión, abnegación, de combate, resignación, por y contra de esos ordenamientos y ardidés. Una crónica sin duda extraña al destino de la verdad misma, entre sus manifestaciones y ocultaciones, y no obstante decisiva e históricamente ligada a la filosofía. La

⁵⁸¹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Introd., trad. y notas A. Sánchez Pascual, Buenos Aires: Alianza, 1997; p. 21-22. La cursiva es nuestra.

⁵⁸² Milchman, A; Rosenberg, A.; “The aesthetic and ascetics dimensions of an ethics of self-fashioning: Nietzsche and Foucault”, en: *Parrhesia*, N° 2, 2007; pp. 44-65.

⁵⁸³ Foucault, M., “Face aux gouvernements, les droits de l’homme” (1984), DE4, texto n° 355; p. 707.

verdad aparece como ocasión y modo de darse de ensayos comunes y singulares, atravesados por una serie de tensiones inagotables –lo uno y lo múltiple, lo justo e injusto, el orden y la discordia, el olvido y la memoria, lo propio y lo otro– en cuyo equilibrio, siempre provisorio, se han cifrado desde muy lejos conquistas de lo más determinantes: la salvación individual y la armonía social –*cómo vivir y cómo vivir juntos*.

A través de escenas agonísticas plantearemos este tramo: gobierno y voluntad, filosofía y sofística, política y tragedia, orden y vida discordante, tratando de delinear cierta prehistoria de las figuras de ese *nosotros*. Asumiendo la óptica del *materialismo polémico*, esto es, el análisis de prácticas desde su inteligibilidad relacional y su polémica de lo real, que ahora se extiende comprendiendo las polémicas del *ethos* y las formas de vida, nos centraremos en esos motivos que quizás no son los más destacados o trabajados por las exégesis, pero que permiten igualmente reconstruir los planteos neurálgicos de los trabajos entre *Del gobierno de los vivos* y *El coraje de la verdad*.

CAPÍTULO 5. *Omnes, singulatim* y otra vez *omnes*: gobierno y voluntad.

*Y si el diablo se contenta con que dudes un instante
¿son nuestras miserias o todo por delante?
Quién sabe*

5.1. Una realidad enigmática y esquivada

Estudios exegeticos de los últimos años, coinciden en que un punto importante para plantear el enlace entre los estudios de Foucault de la década del setenta y los propios de los ochenta desde la cuestión del gobierno, se encuentra en las nociones de conducta y contra-conductas que Foucault presenta en el curso de 1978 *Seguridad, territorio, población*. En efecto, las últimas constituyeron un recurso valioso para pensar las resistencias, frente a una analítica del poder que se asumió en muchos casos centrada predominantemente en la sujeción. Sin embargo, en vistas del problema de la obligación de verdad que se introduce en *Del gobierno de los vivos* puede entenderse que tal hilo conductor permite más decisivamente replantear el lazo entre sujeción y subjetivación.

El análisis que encuadra dichas nociones es el del pastorado como forma de gobierno de los hombres, de la que se extrae el esquema de una tecnología de poder individualizante. “Conducta de las almas” es la expresión que Foucault propone para traducir la de *oikonomia psychon* con que Gregorio Nacianceno denominaba al pastorado, procurando recoger lo involucrado por éste precisamente en esa amplitud y ambigüedad que el término conducta (*conduite*) tiene en francés:

Es la actividad consistente en conducir, la conducción, pero también la manera de conducirse, la manera de dejarse conducir, la manera como uno es conducido y, finalmente, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta que sería acto de conducta o de conducción⁵⁸⁴.

Esta equivocidad que permite, paradójicamente, circunscribir un tipo de poder bien específico cuyo objeto es la conducta de los hombres, su instrumento los métodos que permiten dirigirlos y su meta la manera en que se comportan; redonda como contraparte en poder abarcar el espectro de cuestionamientos por los cuales se le resiste: querer ser conducidos de otra manera, por otros, hacia fines diferentes, mediante procedimientos distintos. Frente a varios términos para designar tal rechazo, la elección de “contra-conductas” se justifica subrayando tres características que tendrán corolarios relevantes. La primera está implícita en esas alteridades: no se trata de destruir la conducción, se busca otro modo de conducción; inmanencia entonces de la oposición y su puesta en juego de toda la trama, por lo cual “inconducta” no resulta para Foucault una buena opción ya que remite sólo al aspecto pasivo de “no conducirse como es debido”⁵⁸⁵. La segunda tiene que ver

⁵⁸⁴ Foucault, M. *Seguridad, territorio, población*, op. cit.; p. 223.

⁵⁸⁵ Ídem, p. 238.

con su positividad y productividad, que la idea de “desobediencia” no llega a capturar por su raíz negativa; y la tercera refiere a su carácter específico, que las distingue de las luchas contra un poder en cuanto ejerce una soberanía o una explotación económica, lo cual sin implicar que no se ligen con ellas, demarca su preferencia ante “revuelta”, “rebelión” o “disidencia”, más asociadas a las últimas⁵⁸⁶. Así, el ascetismo, las comunidades, la mística, el retorno a la Escritura y la creencia escatológica son ejemplos de movimientos que durante la Edad Media pusieron en cuestión el poder pastoral.

Priorizando recuperar el nudo problemático de la correlación entre conducta y contra-conductas, cabe reparar en ciertos puntos básicos del análisis de la dirección pastoral. Planteando una economía en torno a la salvación, la ley y la verdad que atañen a cada individuo como al conjunto del “rebaño”, Foucault enfatiza las relaciones de dependencia integral, sumisión, y más aún, el estado de “obediencia pura” que instaura como principio de comportamiento, altamente valorado y que tiene su razón de ser en sí mismo⁵⁸⁷. Este tipo de relaciones, que comprometen también al pastor en una disposición de servicio y abnegación, de conocimiento y cuidado al detalle de sus dirigidos, pretenden conjurar la voluntad, en tanto singular y orientada a sí misma, para crear otra en que se sustituye la afirmación de sí por la renuncia, y una vigilancia constante de esa renuncia. Se presenta así toda una estructuración de la obediencia que, puede deducirse, será el blanco de las contra-conductas.

No obstante, si se repara en los tres rasgos de la inmanencia, la productividad y la especificidad que revisten, se sigue que frente a esa obediencia no constituyen un absoluto rechazo, que no niegan la tríada de salvación-ley-verdad sino que buscan otra configuración de ella. Hay algo bien preciso en disputa, que no es de los órdenes de la política ni la economía; algo que fundamenta todos los cuestionamientos y que es precisamente el mejoramiento o ajuste de toda la organización del pastorado en función de consolidar el fin al que se orienta: asegurar aquello que hace que la conducta del individuo, en toda su trama, quede contenida por entero. Según lo propone Foucault, beneficiarse de un mejor pastorado es ganar la individualización “al precio de la subjetividad. Por subjetivación. Es preciso llegar a ser sujeto para convertirse en individuo (todos los sentidos de la palabra «sujeto»)”⁵⁸⁸. Esto es, lo que exponen las contra-conductas es que *es la subjetivación la que hace a la sujeción voluntaria o reprochable*, la que la refuerza en su estructura o motiva su modificación. Y por tanto, que en la obediencia incondicional hay una subjetivación que se ha prendido completamente, fusionado con la sujeción para alcanzarse: en el punto de partida existe una voluntad que quiere llegar a no querer y no quererse. Si al cabo “no adoptan la forma de la exterioridad absoluta”, si permanecen “en el horizonte general del cristianismo”⁵⁸⁹, es porque

⁵⁸⁶ Idem, p. 236.

⁵⁸⁷ Idem, p. 205.

⁵⁸⁸ Idem, p. 269-270. Conservado en el manuscrito. Los dos sentidos de sujeto: sometido a otro y constreñido a la propia identidad.

⁵⁸⁹ Idem, p.260.

desarticulando la identificación entre subjetivación y sujeción no quiebran su correlación sino que la problematizan.

Dos motivos para detenerse en esta cuestión de la voluntad. Por un lado, porque aparte de esa nota que quedó conservada en el manuscrito, Foucault prácticamente la deja fuera de consideración e incluso, tiende si no a negarla, a atenuarla. En efecto, cuando compara allí mismo la práctica de dirección de conciencia cristiana con la antigua, marca como contrapunto que la primera “no es precisamente voluntaria” y se hace para “anclar aún mejor la relación de dependencia con el otro”, mediante la extracción y producción de una verdad sobre sí como elemento en el cual se apoya⁵⁹⁰. Asimismo, un momento antes en la misma clase, señalaba que el propio pastor no manda por mandar sino “porque se le ha dado la orden de hacerlo”, y la prueba que lo confirma para esa función es que “rechaza el pastorado que tiene a su cargo. Lo rechaza porque no quiere mandar, pero en cuanto su rechazo puede ser la afirmación de una voluntad singular, es preciso que renuncie a él, obedezca y mande”⁵⁹¹. Por otro lado, porque a pesar de esta renuencia a mencionarla, dicha instancia es ineludible para comprender la ambigüedad y amplitud de la conducción que interesan a Foucault: sin esa instancia no hay propiamente sujeción porque no hay subjetivación. Si el gobierno de los hombres y mujeres es diferente del gobierno de las cosas, es porque la sujeción es un proceso complejo de constitución y no mera imposición, que no puede prescindir de una cierta disposición del individuo, sea generada en términos más próximos a la deliberación o a la incitación y persuasión –entre ambas, sin duda, una gama de variaciones y gradaciones cuantiosas–; sean cuales sean las razones por las cuales se implica en esa subjetivación, que pueden darse de modo más o menos meditado –de nuevo aquí el espectro es amplio–; sean cuales sean los factores que intervengan para propiciarla o dificultarla.

Todo esto, supone no pensar la voluntad ni como pura espontaneidad, causalidad incausada, ni como oscuro designio, fuerza insondable. No hay sujeción sin subjetivación porque es resultado de una relación de poder, y tal relación funciona siempre para el pensador francés integrando la libertad como “campo de posibilidades en el cual diversas formas de comportarse, diversas reacciones y comportamientos pueden ser realizados”; por ello la única situación que cae fuera es cuando la relación se anula en dominación neta, como la esclavitud⁵⁹². Esa voluntad es entonces una pieza de inteligibilidad del par sujeción/subjetivación que sustituye la idea de Sujeto por la de subjetividad como forma, efecto, constitución en una trama compleja de poder, verdad y relación a sí y a los demás. Voluntad, por tanto, entendida ya siempre en términos relacionales, clave para la pregunta por el valor de la verdad y la genealogía del sujeto, cuyo terreno no es otro que esa ambigüedad donde se emplaza la cuestión del gobierno, en la que adquiere consistencia

⁵⁹⁰ Idem, p. 217.

⁵⁹¹ Idem, p. 212-3.

⁵⁹² Foucault, M. “El sujeto y el poder”, op. cit.; p. 232.

precisamente la ambigüedad de la pregunta *por cómo nos hemos ligado o hemos sido conducidos a ligarnos a manifestaciones de verdad en la que estamos en cuestión*. Y por la cual, a fin de cuentas, la obligación de verdad, la adhesión a ella como problema histórico-cultural, encuentra en el cristianismo y su tecnología pastoral un episodio decisivo.

No se trata de adjudicar a Foucault una desatención que, sin embargo, estaría en la médula de sus últimas problematizaciones; por el contrario, no es más que una suerte de explicitación por anticipado de la articulación que propondrá en 1980. En efecto, en *Del gobierno de los vivos*, volviendo sobre un análisis de la dirección de conciencia, y de ésta como esquema general, se refieren tres condiciones en las cuales puede verse asumida su importancia. La primera es que el dominio de la dirección se recorta allí donde no funcionan ni la constricción política ni la obligación jurídica, “allí donde somos libres como individuos, nos remitimos a la voluntad de otro en la dirección”, y en esa remisión no hay renuncia a la propia voluntad, no se trata de una transferencia o cesión de soberanía: “continúo queriendo, continúo queriendo hasta el final, pero queriendo punto por punto y a cada instante, lo que el otro quiere que quiera”. Hay un lazo entre ambas voluntades pero de modo que permanecen enteras las dos; la subordinación no es sustitución. Segundo, para que la dirección se sostenga y funcione, ese lazo no puede ser de coerción ni acarrear sanción, por lo tanto se mantiene en la medida en que el dirigido quiera seguir siéndolo, “y siempre es libre de no quererlo más”. Por último, querer ser dirigido, dejarse dirigir, responde a buscar establecer cierta relación consigo mismo:

Y en consecuencia, si llamamos subjetivación a la formación de una relación definida de sí consigo, podemos decir que la dirección es una técnica que consiste en ligar dos voluntades de manera que permanezcan, la una en relación con la otra, siempre libres, ligarlas de manera que una quiera siempre lo que quiere la otra, y que esto tiene fines de subjetivación, es decir, de un acceso a cierta relación de sí a sí⁵⁹³.

En la clase siguiente, ya centrándose en la modalidad cristiana de esta dirección, el profesor describirá la obediencia como estado, es decir, calificando las relaciones con los otros, el mundo y sí mismo, en estos términos: “Querer lo que quiere el otro, querer no querer, no querer querer, son los tres aspectos de la obediencia en tanto es condición, sustrato y efecto de la dirección”⁵⁹⁴. Entre este curso y *Seguridad, territorio, población* no hay giro repentino; se encuentra nada menos que la exposición sobre Crítica y *Aufklärung* que se realiza un mes después de finalizado el primero. Allí, el propio Foucault indica la conexión entre las contra-conductas, aunque ya no las nombra así, y el cuestionamiento de la verdad por la entrada del poder; intenta precisar la grilla saber-poder que es a partir de la cual comenzará el curso de 1980 efectuando un desplazamiento hacia la idea de “gobierno por la verdad”, fundamentándolo precisamente desde el objetivo de dar un contenido

⁵⁹³ Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; pp. 261-263.

⁵⁹⁴ Ídem, p. 321.

preciso y diferenciado a esos términos. Contenido que encontrará nada menos que en la subjetivación que exige la sujeción – “¿Por qué el poder demanda a los individuos decir no solamente «aquí estoy yo que obedezco» sino que les demanda, además, decir «he aquí esto que yo soy, yo que obedezco, esto que he visto, que he hecho»?”⁵⁹⁵

La actitud crítica cuya matriz, según se expresa en la conferencia, reenvía en tanto “inservidumbre voluntaria”, “indocilidad reflexiva”, a los movimientos religiosos, halla su concreción como “desujeción de la política de la verdad”⁵⁹⁶. Sin embargo, esa desujeción parte de “no querer ser gobernado *así*”, individual y colectivamente; lo cual modula la voluntad, en tanto no se presenta como un querer o no querer absoluto – al igual que el gobierno, que no es incondicionado. Si las contra-conductas permitían problematizar a la vez la sujeción y la subjetivación distinguiéndolas, esta actitud está dirigida a la política de la verdad de la que se exterioriza objetándola, como igualmente vuelta sobre sí misma. Según es retomada en el curso, se trata de una actitud teórico-práctica que plantea que ningún poder va de suyo, que ningún poder es por sí mismo evidente o inevitable, o que amerite ser aceptado de entrada; que propone “la no-aceptabilidad del poder bajo la forma de una puesta en cuestión de todos los modos según los cuales *efectivamente aceptamos el poder*”⁵⁹⁷. En el diálogo que sigue a la conferencia de 1978, Foucault reconoce:

No se puede retomar ese problema siguiendo el hilo del poder, sin llegar, seguro, a plantear la cuestión de la voluntad [...] pero como este problema de la voluntad es un problema que la filosofía occidental ha tratado siempre con infinita precaución y dificultad, digamos que he intentado evitarlo en la medida de lo posible. Podemos decir que es inevitable. Les he ofrecido las consideraciones de un trabajo que está en marcha⁵⁹⁸.

Tal trabajo en efecto, continuará desarrollándose. En las lecciones en Dartmouth College, dictadas meses después del curso, se encuentra una nueva precisión que resultará cardinal para el enlace con los estudios siguientes: para hacer la genealogía del sujeto es preciso tener en cuenta la interacción entre las técnicas de dominación y las técnicas de sí, el modo en que las primeras apelan a las segundas, y éstas se integran a las estructuras de aquellas. El punto de contacto es justamente

lo que puede llamarse «gobierno». Gobernar a la gente, en el sentido lato de la palabra, no es una manera de forzarla a hacer lo que quiere quien gobierna; siempre hay un equilibrio inestable, con complementariedad y conflictos, entre las técnicas que se ocupan de la coerción y los procesos mediante los cuales el sí mismo se construye o se modifica por obra propia⁵⁹⁹.

⁵⁹⁵ Idem, p. 106.

⁵⁹⁶ Foucault, M.; “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”, op. cit.; pp. 6; 18.

⁵⁹⁷ Foucault, M.; *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; p. 100. La cursiva es nuestra.

⁵⁹⁸ Foucault, M.; “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”, op. cit.; p. 22.

⁵⁹⁹ Foucault, M.; “About the beginning of the Hermeneutics of the Self: Two lectures at Dartmouth” En: *Political Theory*, Vol. 21, No. 2. (May, 1993), pp. 198-227; p. 203-4.

Apuntando la importancia del carácter relacional de ambas técnicas, Foucault recapitula sobre su análisis previo de la disciplina considerando que cubría el primer aspecto del arte de gobernar; e indicando también, del otro lado, la necesidad de deshacerse del esquema freudiano de la interiorización de la ley por el yo, a fin de poder percibir aquella “integración sutil”⁶⁰⁰. Resulta interesante que en una conferencia de 1976 en Bahía, ya pueden encontrarse abordados parcialmente estos puntos. A partir del objetivo de presentar su concepción no-jurídica y positiva del poder, comienza retomando cómo cierta línea del psicoanálisis ha reelaborado el esquema freudiano del instinto versus la cultura, la represión, proponiendo entender la noción de *Trieb* no como un mecanismo biológico natural sobre el que se impone la ley de la prohibición, sino ya como toda una elaboración, “un juego complejo entre el cuerpo y la ley, entre el cuerpo y los mecanismos culturales que aseguran el control de la gente”⁶⁰¹. Sin embargo, este nuevo entendimiento del instinto, la pulsión, el deseo, no habría estado acompañado de una modificación de la comprensión del poder, perviviendo la fórmula del “tú no debes”; cuya preeminencia podría adjudicarse a la influencia de Kant, a la idea de que “la oposición «tú debes»/«tú no debes» es, en el fondo, *la matriz de toda la regulación de la conducta humana*”⁶⁰². Desde luego que a Foucault esta explicación le resulta insuficiente y por ello continuará allí analizando por qué el derecho ha constituido una representación e instrumento diferencial del poder, hasta llegar a la visión productiva y tecnológica de éste; recuérdese que se trata también del mismo año de la publicación de *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*.

No obstante, cuando se plantea la cuestión de la obligación de verdad en *Del gobierno de los vivos* —como se ha visto ya en el Capítulo 2—, se la introduce nada menos que como el “tú debes” anexado a lo verdadero, que no es *lex sui, rex sui, judex sui* como puede ser *index sui*; sino “mucho más enigmático, mucho más oscuro”⁶⁰³. A pesar de la reaparición de esa fórmula, su misma explicación descarta que Foucault esté restaurando para la verdad la concepción jurídica que desplazó para el poder. Por el contrario, traslada a ella una interrogación idéntica a la que se ha visto antes en el mismo curso respecto de aquel: no admitir que lo verdadero tiene sin más una atribución auto-fundada de constricción, sino reorientar la atención “a la fuerza que le prestamos”⁶⁰⁴. En esa alocución de 1976 el pensador señala, como repetirá varias veces, que la concepción productiva del poder ayuda a entender por qué se le obedece; podría trasladarse entonces la pregunta que abre el tratamiento de la fuerza de lo verdadero “¿es legítimo suponer que la verdad obliga?”⁶⁰⁵ a esta otra: ¿puede afirmarse que la verdad es productiva; que ese “tú

⁶⁰⁰ Idem, p. 204.

⁶⁰¹ Foucault, M.; “Las mallas del poder” (1976), *Obras esenciales*, pp. 889-890. [DE4, texto n° 297]. Foucault menciona a Melanie Klein, Winnicott y Lacan.

⁶⁰² Idem, p. 891. La cursiva es nuestra.

⁶⁰³ Foucault, M.; *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; p. 119.

⁶⁰⁴ Idem, p. 124.

⁶⁰⁵ Idem, p. 115-116.

debes”, así como el “tú no debes” para el poder, deja en la sombra su dimensión constituyente que permitiría comprender la adhesión que se le presta? Para encontrar una posible respuesta, es preciso avanzar hacia el siguiente curso del Collège, *Subjectivité et vérité*.

Ingresando por la relación entre discursos verdaderos y codificación de las conductas, Foucault realiza un extenso paréntesis para analizar la conexión entre juego de veridicción y lo real de lo que habla. Dado que es quizás el tramo de mayor intensidad teórica de estas lecciones, y se volverá sobre ello luego, baste por el momento recoger las indicaciones que contribuyen a la respuesta buscada. Aquí se lee que tal juego respecto de lo real es suplementario, inútil, y no fundamental. En primer lugar, porque de lo real no se deduce la existencia del discurso que lo incorpora en la distinción de lo verdadero/falso, no da cuenta desde sí y por sí mismo de él. Segundo, porque no se sigue tampoco su eficacia, incluso pareciera que “a la escala de la historia humana el juego de la veridicción ha costado mucho más que lo que ha reportado”; y por último, porque es polimorfo y cambiante, no hay un único juego y que además permanezca estable, la ciencia es sólo una de sus posibilidades⁶⁰⁶. Carácter entonces superfluo, no utilitario e inesencial de tal discurso y a pesar de todo lo cual, no es sin efecto. Si se enfoca su inserción en un dominio más que en sus rasgos, el modo en que se implanta en las prácticas humanas, aparece entonces para Foucault en relación con los códigos ya no como su reflejo, enmascaramiento o racionalización, sino propiamente como una técnica, es decir, como forma de hacer una experiencia, procedimiento por el cual la subjetividad puede entrar en relación con los códigos: es “en la relación subjetividad-verdad que se marca el efecto” en tanto “proceso de subjetivación” ligado a la veridicción⁶⁰⁷. Se vuelve por la gradiente de la verdad, como en un círculo, al punto de partida.

No se trata, sin embargo, de un círculo vicioso. Se trata de todo un giro que, entre el gobierno y la voluntad, va cercando una pregunta que no se plantea directamente y a viva voz hasta el final: ¿por qué queremos la verdad? Foucault no ensaya una respuesta apelando a alguna nota de la naturaleza humana –“queremos la verdad porque a los seres humanos nos mueve...”–, de allí el rechazo pero también la imposibilidad de proponer que hay algo que liberar, con lo que reencontrarse y reconciliarse en el fondo de sí y darle curso. Analiza experiencias en las que la respuesta está bien anclada pero a la vez como suspendida. En función del itinerario desarrollado hasta aquí, se ve que asomaría una razón: queremos la verdad porque queremos establecer cierta relación con nosotros mismos. Pero es claro que lo único que se consigue es desplazar el signo de interrogación para reponerlo enseguida:

¿Y por qué cuidamos de nosotros solamente a través del cuidado de la verdad? Creo que tocamos ahí una cuestión fundamental, y que es, diría, la cuestión de Occidente: ¿qué es lo que ha hecho

⁶⁰⁶ Foucault, M. *Subjectivité et vérité*, op. cit.; pp. 233-241.

⁶⁰⁷ Idem, pp. 241-256.

que toda la cultura occidental se haya puesto a girar alrededor de esa obligación de verdad, que ha tomado todo un cúmulo de formas diferentes? Siendo las cosas como son, nada ha podido mostrar que podemos definir una estrategia exterior a ello. Efectivamente, en ese campo de obligación de verdad nos podemos desplazar, de una manera u otra, algunas veces, contra los efectos de dominación que pueden estar ligados a estructuras de verdad o a instituciones encargadas de la verdad⁶⁰⁸.

¿Por qué la verdad? En 1984, luego de toda la indagación en torno al cuidado de sí, el pensador francés sigue entendiendo que no se ha logrado precisar un exterior, como si se dijera: todavía nos movemos en ese campo no sólo cuando el cuestionamiento recae en qué podemos saber, sino también en qué podemos hacer y qué podemos esperar –en definitiva, cuando nos dicen y nos decimos a nosotros mismos qué podemos hacer de nosotros. Que haya toda una política de la verdad –que las dos acepciones de régimen de verdad buscan captar e integrar–, que la economía verdad-ley-salvación sea la malla de relaciones, ya más tensa o más flexible, en que somos conducidos y nos conducimos; que es la resolución a desprenderse del poder la que debe servir de índice de la relación subjetividad-verdad: todo ese complejo define el aporte de las nociones de conducta y contra-conductas para la inteligibilidad técnica y estratégica que subyace a la idea de gobierno y atañe no sólo al poder sino también a la voluntad. Una nueva pragmática reelabora el lazo de esos tres problemas kantianos frente a lo que en las lecciones de Dartmouth en 1980 se designa como el “permanente antropologismo del pensamiento occidental”:

Quizás el problema del sí mismo no sea descubrir qué es en su positividad [...] quizás nuestro problema ahora sea descubrir que el sí mismo no es nada más que *la correlación histórica de la tecnología construida en nuestra historia*. Quizás el problema sea cambiar esas tecnologías. Y en ese caso, uno de los problemas políticos principales hoy día sería, en el sentido estricto de la palabra, la política de nosotros mismos⁶⁰⁹.

Para entender esa correlación histórico-tecnológica y la posibilidad de modificarla, en un texto dos años posterior, todavía la equivocidad del término conducta redundaba en complejizar precisamente el par violencia/consentimiento en las relaciones de poder. Sin descartarlos de plano, ya que pueden ser instrumentos o resultados, la dinámica del gobierno los descentra como principios, de modo que ya no se trata de “la confrontación entre dos adversarios o la unión de uno a otro” sino de estructuración de acciones sobre acciones y sobre la capacidad de actuación⁶¹⁰. En el terreno de la conducción, la correlatividad altera entonces la *obligación* de verdad, es decir, lo que genera, cómo es asumida: entre la liberación y la sumisión, hay toda una serie de combinaciones de aceptación y rechazo, de valorización y desvalorización, que muestra aquellos extremos siempre contaminados, complejizando así la distinción entre un sujeto pasivo y un sujeto activo que sería

⁶⁰⁸ Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, op. cit.; pp. 1040-1041.

⁶⁰⁹ Foucault, M. “About the beginning...”, op. cit.; pp. 222-3. La cursiva es nuestra.

⁶¹⁰ Foucault, M. “El sujeto y el poder”, op. cit.; pp. 238-239.

parte aguas entre las disciplinas y las técnicas de sí. La misma entrevista de 1984 citada antes, contempla una pregunta por esa demarcación y allí Foucault señala que si bien es cierto que la constitución del sujeto loco puede ser considerada como efecto de un sistema de coerción, no se trata de un sujeto no libre, y el enfermo mental se constituye como sujeto loco *en relación con y frente a* quien lo declara loco; así como en el caso de las prácticas de sí, en que el sujeto se auto-constituye, éstas no son inventadas por el individuo, “son esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por su cultura, su sociedad y su grupo social”⁶¹¹. En tal sentido es que puede pensarse la voluntad incorporada en la inteligibilidad estratégica, alternativa que en la única ocasión donde el profesor se pronuncia sobre el asunto –justo un mes antes de aquella conferencia en que reconocía evitarlo– efectivamente esboza.

Cuando en el primer capítulo en torno a la dinámica de la voluntad de saber se planteó el inconveniente de hablar de voluntad, la indicación para afrontarlo era articularla no sobre una fuerza anónima ni un Sujeto sino a partir de las relaciones reales de dominación. En una extensa interlocución de 1978, la ocasión recién mencionada, esa línea se compone con el cuestionamiento de la perspectiva biológico-natural y la representación jurídica que se han visto más arriba en torno al poder y la verdad, consideradas justamente como los grandes esquemas a partir de los cuales se ha abordado la cuestión de la voluntad en la filosofía occidental. Entre ambos razonamientos en términos o bien de voluntad-naturaleza-fuerza, o bien de voluntad-ley-bien y mal, una ruptura se habría producido con Schopenhauer. Este, lo replanteó a partir de “un choque intelectual entre Occidente y Oriente”; dirección que no fue profundizada, pero que se reencuentra en Nietzsche cuando piensa la voluntad como “un principio de desciframiento intelectual, de comprensión – aunque no absoluto– para aprehender la realidad” y también para “invertir las relaciones entre el saber, las pasiones y lo que podría ser la voluntad”. Para Foucault, sin embargo, tal inversión no logró instalarse y la filosofía continuó sin poder pensar la voluntad de modo pertinente, ante lo cual le parece que podría ensayarse el método estratégico: plantear la voluntad en tanto lucha, conflicto en que diversos antagonismos se desarrollan, de modo de llegar a “un punto de vista racional de un tipo que todavía no hemos definido”, ya que “ni el concepto de incidente, ni las nociones de antagonismo, de lucha, de conflicto, han sido suficientemente esclarecidas”⁶¹².

Aunque sin centrarse en el tema de la voluntad, es notorio que tal punto de vista es el que fue refinándose en el trabajo de Foucault hasta la idea de gobierno; por ello asociarla con aquel tema resulta una buena clave para entender la composición con el perfil ético que exploran sus últimas

⁶¹¹ Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, op. cit.; p. 1037.

⁶¹² Foucault, M.; “Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo”, op. cit.; pp. 96-98. Ni la filosofía de Husserl, ni el existencialismo, ni Heidegger consiguieron para Foucault dar un tratamiento satisfactorio de la voluntad. Si bien la genealogía nietzscheana participa del tipo de tentativa estratégica, “haría falta encontrar un contenido modificado y teóricamente profundizado para ese concepto solemne y misterioso de «voluntad de poder»”. Por otra parte, es aquí mismo donde Foucault introduce esa idea desarrollada en el capítulo anterior de buscar una vía tratando de repensar en la “lucha de clases” propuesta por Marx, “qué es, propiamente, la lucha”.

indagaciones. La razón para afrontar este asunto esquivo es, no obstante, más puntual: si la perspectiva estratégica puede continuarse en el dominio de la voluntad, y de la voluntad allí donde se trata un gobierno buscado, que no cubren la constricción política ni la obligación jurídica; allí donde el objetivo es establecer cierta relación de sí a sí, entonces dicha relación también es motivo de tensión, ambigüedad y complejidad.

En un artículo que recorre el pasaje entre las contra-conductas y la actitud crítica que se ha seguido al principio, D. Lorenzini subraya la dinámica tripartita de la conducción cubriendo enteramente el campo que va de la política a la ética: entre conducir a alguien, ser conducido por alguien o dejarse conducir, y conducirse a sí mismo, la tensión que las articula se encuentra en el elemento del medio⁶¹³, donde está puesta en cuestión la voluntad en el gobierno. Atendiendo a la centralidad que Foucault otorga a ésta en la dirección de conciencia en *Del gobierno de los vivos* y la subjetivación ligada a la sujeción, propone que el reemplazo de la noción de contra-conducta por la de actitud crítica en la conferencia de 1978, responde justamente a enfatizar la dimensión de la voluntad, de modo que es posible iluminar la “contra-voluntad” en el interior del gobierno y producir un cortocircuito en la lógica del “si quieres tal cosa, debes...” con que el poder, desde una aceptación básica, multiplica veladamente las sujeciones y las presenta como única opción⁶¹⁴. En tal sentido, Lorenzini señala que tanto la voluntad como la libertad deben ser entendidas como conceptos tácticos. Así, en el primer caso, podría hablarse mejor de “decisión, coraje, esfuerzo” y en el segundo de “prácticas de libertad singulares y específicas”, recuperando de este modo el aspecto positivo y productivo de la contra-voluntad y considerando el pasaje de las contra-conductas a la actitud crítica como el primer movimiento de “un proyecto mucho más amplio que consiste en repensar la resistencia como una tarea ético-política esencialmente centrada en el esfuerzo del individuo por practicar y experimentar con modos diferentes de subjetivación”⁶¹⁵.

Enfatizando dicho carácter positivo y productivo, M. Tazzioli propone reparar en el matiz que se produce cuando Foucault traslada en los ochenta la cuestión de la conducción desde la articulación entre ser gobernado por otro/gobernarse a sí mismo al par gobernarse a sí mismo/gobernar a otros. Este desplazamiento supone un giro parcial de la primacía de la voluntad de no ser gobernado a la de adquirir dominio de sí para cambiar las relaciones de poder, lo cual en lugar de entenderse desde la oposición entre resistencias reactivas y subjetivaciones productivas, resulta más apropiado pensarlo como la diferencia entre partir de la condición de sujeción, en la que el sujeto “necesariamente lucha contra la constricción de interiorizar las normas sociales y disciplinas cuando

⁶¹³ Lorenzini, D.; “From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much”, *Foucault Studies*, N° 21, June 2016, pp. 7-21; pp. 8-10.

⁶¹⁴ Idem, pp. 12-18.

⁶¹⁵ Idem, p. 19.

crea espacios de libertad”, y partir del individuo, quien “transformándose a sí mismo busca conducirse de manera diferente y *por consiguiente* transformar el campo de relaciones de poder”⁶¹⁶.

Si bien para el primer intérprete no querer ser gobernado de cierto modo y querer gobernarse a sí mismo representan las dos caras de una misma voluntad (o contra-voluntad), y para la segunda, aunque se relacionan, resultan comienzos diferentes; la articulación entre política y ética en el ejercicio de la libertad se da en la modificación de la relación que el sí mismo mantiene consigo como nueva subjetivación ligada a la des-sujeción. Desde el esquema de la conducción, ese apoyo resulta decisivo para aproximar el término medio –como Lorenzini pone el “dejarse conducir”– más reflexivamente al polo de conducirse a sí mismo y despegarlo de su asociación implícita en el ser conducido por otro. Hacer jugar la no-necesidad de cualquier poder, así como que lo verdadero no es *rex-sui* como se ha visto más arriba, apuntan precisamente a esa reorientación que puede darse mediante el cuestionamiento de la aceptación y la adhesión que se presta a ambos. Asimismo, esta instancia se torna aún más relevante cuando el análisis del gobierno excede el marco de la dirección de conciencia. En ésta, el término medio se funde con el de ser conducido, puesto que se trata de una conducción buscada, de un querer ser conducido en un dominio no cubierto por la constricción política ni la obligación jurídica; en el sentido extendido de gobierno, en cambio, donde entran éstas últimas y desaparece de la formulación ese eslabón intermedio –se ha visto que se plantea como relación entre técnicas de coerción y técnicas de sí– es que la aceptación se vuelve problemática y opaca: propiamente porque no desaparece.

Puede entreverse que en el desarrollo del tema del gobierno y la voluntad efectuado hasta aquí, se ha producido una oscilación casi imperceptible entre el gobierno en el marco de la dirección de conciencia y el gobierno en su acepción ampliada, que abarca la dimensión político-social. En el punto de partida establecido, *Seguridad, territorio, población*, el contrapunto del pastorado con la Antigüedad se hace efectivamente en esas dos dimensiones: en la dirección de conciencia, como se ha visto, pero también en la función política, en una comparación con el diálogo *Político* de Platón. De la combinación de ambas es que Foucault extrae del pastorado la matriz, el “preludio de la gubernamentalidad” en dos aspectos: por el tipo de economía que establece a partir de los principios de la salvación, la ley y la verdad y por la manera específica en que constituye al sujeto⁶¹⁷. El alcance decisivo de esta matriz es que ha dado la base para poder articular y establecer una continuidad entre ambas facetas del régimen de verdad, precisamente porque radicó la verdad en el sujeto, verdad *del* sujeto que extrae del fondo de sí mismo y la expone; obligación que es “una de las formas primordiales de nuestra obediencia”⁶¹⁸. En contraste, en el modelo antiguo, ni en la dirección de conciencia ni en la tarea política se trataba de la verdad *del* sujeto, es la verdad como

⁶¹⁶ Tazzioli, M.; “Revisiting the *Omnes et Singulatim* Bond: The Production of Irregular Conducts and the Biopolitics of the Governed”, *Foucault Studies*, N° 21, June 2016, pp. 98-116; pp.108-109. La cursiva es del original.

⁶¹⁷ Foucault, M.; *Seguridad, territorio, población*, op. cit.; p. 219. Foucault indica sin embargo que el pastorado se diferencia del poder político. (pp.187-193). Volveremos a ello.

⁶¹⁸ Foucault, M.; *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; p. 358.

principio del que hay que apropiarse para que el sujeto de conocimiento sea a la vez sujeto de acción recta, cuando “la fuerza de la verdad es una con la forma de la voluntad”⁶¹⁹ se alcanza la autonomía; por otra parte, en el arte político la verdad no atañe a la vida de los individuos, sino al tejido del orden, a la unidad de la ciudad⁶²⁰.

La individualización que propicia el poder pastoral, constituyendo un sujeto ceñido a toda una red de obediencia, se muestra entonces en las antípodas del efecto de la conducción en la Antigüedad: tan contrapuestos como la renuncia a sí y el dominio de sí. Foucault precisa, no obstante, que lo distintivo del pastorado no es la triada verdad-ley-salvación, “que guía hacia la salvación, prescribe la ley y enseña la verdad”, ya que “la definición así dada del pastorado no estaría nada alejada, sería exactamente del mismo tipo, isomorfa con la definición de las funciones de la ciudad o de sus magistrados en Platón”⁶²¹. Lo que lo singulariza es el *modo, el tipo de relaciones* que establece entre y respecto a dichos principios que introducen aquella individualización. De esto se sigue, aun manteniéndonos en este esbozo muy esquemático y sin avanzar a las indagaciones posteriores, que aquel dominio de sí, esa autonomía opuesta a la renuncia, también está ligada a toda una red, aunque de distinto tipo: que la relación consigo no esté fundada en la obediencia no quiere decir que esté desligada del tejido verdad-ley-salvación y que la relación con la verdad halle su configuración desde el sujeto mismo. No hizo falta esperar al cristianismo para que el lazo entre gobierno, verdad y voluntad en la constitución de la subjetividad, en la subjetivación, sea cuestión de régimen; no es ésa la novedad que introduce. Si es cierto que antes del cristianismo no había propiamente hermenéutica de sí y es con ella que provoca un giro de cardinal importancia para la historia del sujeto y su relación con la verdad, no es menos cierto que esa torsión se produjo en y sobre el fondo de una trama diferente de la obligación de verdad, con exigencias no menos rigurosas, aunque fueran otras, planteadas, articuladas, orientadas de distinta manera.

En tanto el problema es la correlación entre el sí mismo y la tecnología construida en nuestra historia que, en sus variaciones, no ha dejado de girar en torno a la obligación de verdad; si la tarea es cambiar esa tecnología, quiere decir que en el pasaje de la política a la ética, no se trata de oponer el campo de relaciones de poder a un espacio donde la relación consigo encuentra en sí misma su propio principio y de nada depende: quiere decir que la relación consigo no deja de ser un problema de gobierno. El gobierno de sí es propiamente *gobierno*, en tanto también allí están en cuestión técnicas, procedimientos reglados que el individuo no inventa, que tienen su espesor cultural, fines y objetivos valorados socialmente. En la relación reflexiva consigo también está en juego una política de la verdad que se trata de hacer visible, donde la autonomía y la obediencia no

⁶¹⁹ Foucault, M.; “About the beginning....”, op. cit.; p 210.

⁶²⁰ Foucault, M.; *Seguridad, territorio, población*, op. cit.; p. 174.

⁶²¹ Ídem, p. 196.

pueden ser pensadas en términos absolutos, sino como efectos de una compleja elaboración en la que se combinan aceptación y denegación, concesión y transformación.

Es toda esa elaboración la que se contrasta; la dimensión ética no constituye un reducto donde el individuo no se las ve más que consigo mismo y su pura espontaneidad: que la relación consigo constituya una instancia clave para pensar la resistencia, no se debe a que es el único espacio que escapa al régimen de verdad, no es porque la ética empieza donde termina el conflicto. Es porque lo repone y lo repone justamente allí donde se trata de la estrategia de la voluntad, donde es la propia adhesión y valoración lo que hay que interrogar, no sólo respecto de las técnicas de coerción sino en el interior de las técnicas de sí, en el modo que se integran en las estructuras de aquellas, y éstas apelan a su vez a ellas. Si el poder no es un puro límite trazado a la libertad, sino que trabaja con ella, tampoco la libertad es una pura restricción interpuesta al poder: es una práctica, un juego estratégico en que el sí mismo se constituye, y si su transformación representa un antagonismo, es porque el propio régimen de las técnicas de sí mantiene determinadas relaciones, apoyos, contrastes, con el régimen política y socialmente ampliado.

Se ha tomado con frecuencia una declaración del profesor francés en un clase de *Hermenéutica del sujeto*, en la cual dice que quizás constituir una ética del yo sea una “tarea urgente” y “políticamente indispensable”, “si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo”⁶²². Allí agregaba que la propia reflexión sobre la noción de gubernamentalidad era la que no podía dejar de pasar, teórica y prácticamente, por esa definición que hace el sujeto de sí en función de dicha relación. En el mismo reportaje de 1984 que hemos citado antes, interrogado Foucault sobre esa frase, propone una reelaboración que no se ha considerado, en cambio, tan a menudo:

No creo que el único punto de resistencia al poder político esté en la relación de sí a sí. Digo que la gubernamentalidad implica la relación de sí consigo, lo que significa justamente que, en esa noción de gubernamentalidad, apunto el conjunto de prácticas por las cuales podemos constituir, definir, organizar, instrumentalizar *las estrategias* que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos en vistas de los otros [...] la noción de gubernamentalidad permite, creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, aquello que constituye la materia misma de la ética⁶²³.

La relación reflexiva constituye entonces una instancia indispensable a partir de la cual no sólo es posible añadir la problematización ética al tema del gobierno, sino completar el entendimiento de éste que lo distingue de la pura dominación. Pero debe ser entendida y formulada también en términos relacionales y estratégicos; de lo contrario se erige como un recinto aislado, reponiendo una idea de la individualidad que es la simétrica inversa, profundamente solidaria, de la individualización de matriz pastoral. De la misma manera que Foucault señalaba en la *Hermenéutica*

⁶²² Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; p. 245.

⁶²³ Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, op. cit.; p. 1045. Cursiva nuestra.

que la ética del yo resulta sospechosa por el predominio de una moral de la renuncia a sí, cabría cuestionarse si el hecho de no poder interpretar la relación reflexiva consigo mismo más que en términos de una autonomía en sentido liberal, o más que como retorno del Sujeto, no responde a que no hemos podido desprendernos de una idea de libertad negativa; en cuya contracara positiva, paradójicamente, no deja de establecerse una continuidad entre el gobierno de sí y el modo en que se es gobernado –el “empresario de sí” representa por antonomasia dicha continuidad como identificación⁶²⁴.

Así como en el capítulo anterior se enfatizaba cómo la misma intensificación del ejercicio del poder era indicadora de la realidad de la resistencia, que la relación consigo como manera de dar forma a la libertad conlleva un relación con la esfera de lo común puede verse revelada en los propios mecanismos de gobierno, por los cuales los modos de existencia “irregulares” son retranscriptos en el campo de la conducción mediante tipificaciones. M. Tazzioli, en el mismo artículo mencionado antes, estableciendo una comparación entre las contra-conductas y las resistencias que aparecen en *La sociedad punitiva*, muestra cómo prácticas de libertad que resultan intolerables, se generalizan neutralizando su singularidad en la creación de “tipos sociales” que permiten reunir distintos comportamientos “desviados”, criminalizándolos y descalificándolos como inmorales. A diferencia de las primeras, son constituidas como “contra” desde la norma, y en lugar de apoyarse en la extracción de verdad del propio sujeto, reúnen una multiplicidad en esas identidades que son denominador común para calificar una serie de individualidades. Marcando que esta dimensión común, colectiva, resulta otra distinción, ya que las contra-conductas parten de una comunidad de pertenencia, mientras que estos comportamientos pueden llevar como resultado a la constitución de sub-sociedades alternativas, Tazzioli enfatiza que es la *voluntad política* que representan el motivo por el cual se las asume como potencialmente peligrosas y se las criminaliza. Voluntad, que concierne a los individuos y a una potencial contra-sociedad, ya que estructuran campos de subjetivación discordantes: la voluntad de no ser gobernados así⁶²⁵. Lo que se conjura entonces es que la singularidad, la diferencia, no puedan aparecer como tales, precisamente por el riesgo de que siempre pueden ser más que casos aislados; esa fuga individual puede trasponerse en colectiva en la medida en que socava el régimen que gobierna a todos y cada uno. Aunque las disciplinas apuntan insidiosamente a la individualidad, el problema no es el individuo aislado, el horizonte es el *omnes* (la población) a través del *singulatim*; por eso esta lectora también señala el riesgo de que estos comportamientos, en tanto recapturados por la norma, no se inscriban

⁶²⁴ Para un análisis detallado de la tecnología neoliberal como identificación o continuidad directa entre la manera en que el individuo es gobernado y se gobierna a sí mismo, véase Laval, C; Dardot, P.; *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa, 2013; especialmente Parte III, apartado 9 “La fábrica del sujeto neoliberal”, pp. 325-382.

⁶²⁵ Tazzioli, M. “Revisiting the *Omnes et Singulatim* Bond”, op. cit.; p. 104-7.

finalmente más que como marginales⁶²⁶. Es el poder el que manifiesta que la ética tiene una dimensión política.

A. Davidson añade una indicación interesante respecto de los modos de producir esa marginalización: cuando el régimen científico de veridicción se constituye en el marco de inteligibilidad de la conducta, ésta “cambia completamente de registro, perdiendo sus dimensiones ética y política, y convirtiéndose en objeto de explicación científica”, cuyo recurso frente a las desviaciones es la patologización⁶²⁷. Además de que esta puede ser una pista para entender por qué la noción de contra-conductas desaparece del próximo curso *Nacimiento de la biopolítica* y cómo se vincula con desarrollos previos donde la conducta aparece tematizada en esos términos, como en *Los Anormales*⁶²⁸, resulta una buena clave para observar por qué en la vinculación entre ética y política la verdad resulta un punto cardinal y por qué es tan relevante el énfasis en la productividad positiva de las prácticas de libertad y la necesidad de contrarrestar la idea negativa de ésta.

Ese vaciamiento por objetivación que señala Davidson es correlativo a la neutralización de la singularidad que marcaba Tazzioli. Inmediatamente antes de la cita tomada de las conferencias en Dartmouth en las que Foucault indica desplazar la pregunta del sí mismo en su positividad por el enfoque de las tecnologías de las que es correlativo, mencionaba que ese interés por dar un contenido positivo al sí mismo que sustituya en la hermenéutica el sacrificio y renuncia en que consistía en el Cristianismo, constituyó uno de los grandes problemas de la cultura occidental, “aspiración de las instituciones judiciales, también de las prácticas médicas y psiquiátricas, aspiración de la teoría política y filosófica”⁶²⁹. Se ha visto que la individualización propiciada por la matriz pastoral, no encontraba su especificidad en plantear la relación consigo en el interior de un régimen, sino en el *tipo* de relación con la verdad en que se constituía el sujeto: la modificación decisiva es que al radicar la verdad en el sujeto, verdad del sujeto, lo hizo pasible de objetivación. En esa objetivación se enraíza la apuesta de las ciencias humanas; en esa lógica, la reducción del problema de la relación con la verdad al campo epistemológico; de allí el proyecto de la genealogía del sujeto que procura mostrar esa epistemologización de la relación consigo como un episodio, producto de una larga transformación en nuestra cultura, desde la inquietud ética y política del cuidado de sí en que el conocimiento de sí sólo era una instancia.

Los corolarios de esa objetivación, ampliamente analizados por Foucault, no dejan de tener repercusiones políticas y éticas, aunque pretendan presentarse como esferas disociadas de aquella: una verdad generalizable que permite una homogenización valiosa para los mecanismos de control, pero una verdad cuya extracción compromete a los individuos en lo más propio de sí mismos; todo

⁶²⁶ Idem, p. 116.

⁶²⁷ Davidson, A. “In praise of counter-conduct”, En: *History of the Human Sciences*, 24(4) 25–41, 2011; p. 36.

⁶²⁸ Idem, p.37. Davidson señala que tanto en *Los anormales* como en *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault utiliza el registro científico-epistemológico de los dominios que está estudiando y por ello no aparece la conducta en su espesor ético-político.

⁶²⁹ Foucault, M. “About the beginning of the hermeneutics of the self”, op. cit.; p. 222.

un régimen que en la incitación de cierta voluntad de saber ha centralizado la voluntad de dar un estilo a la propia existencia, la voluntad de actuar de determinada manera, la voluntad de transformarse, la voluntad de estar de cierto modo en el mundo, con los demás. Una voluntad ligada a un tipo de constricción de verdad cuyos efectos nunca pueden ser diferenciados, en la que se anclan los procedimientos de gobierno en tanto se instituye como principio de la conducta.

Si los términos positivos en que puede configurarse el sí mismo y también el *omnes* ya están definidos por esa tecnología epistemológica, con respecto a la verdad no hay en juego más que una relación de conocimiento y adecuación –se ha visto en el Capítulo 1 la elisión que supone esto de todo lo contemplado en términos de régimen. Dar preeminencia entonces al enfoque de las tecnologías, señala que en lugar de partir de su efecto o resultado –la objetivación–, es preciso interrogar la lógica y las prácticas que la hicieron posible y aceptable, su constitución histórica, y recuperar cómo el régimen de verdad se incardina con regímenes jurídicos y políticos. En esa articulación es preciso descomponer analíticamente cómo se ha ajustado la función sujeto con la individualidad en la continuidad establecida por un poder que interviene en el momento mismo en que la virtualidad del comportamiento, la disposición, la voluntad se convierte en realidad; la “tenaza jurídico-disciplinaria del individualismo” que tanto las ciencias humanas como el discurso humanista han reforzado. Entre el individuo como “sujeto abstracto de derechos individuales al que ningún poder puede limitar salvo si lo acepta por contrato” y el individuo “cuerpo sujeto” elemento de fuerzas productivas, fuerzas políticas, sometido a la normalización; la positividad del Hombre: las ciencias humanas presentan a éste como contenido real, concreto de aquel; el discurso humanista, en dirección inversa, señala que al devolverle al individuo alienado la plenitud de sus derechos, se reencontrará aquel sujeto filosófico-jurídico⁶³⁰. La ironía de una libertad pensada en términos eminentemente negativos, es que no deja de remitirlos entre sí, reivindicando frente al poder los límites que interponen unos derechos individuales para salvaguardar el espacio de un individuo, constituido ya por las disciplinas, o reenviando su plenitud a esa figura de sujeto que deja en la sombra el ejercicio material, productivo del poder. En esa oscilación, la intervención positiva del poder en la subjetivación no aparece.

Lo interesante de las contra-conductas en su no ser gobernados *así*, es que la negación se dirige a las tecnologías en vistas de la positividad que constituyen, la des-sujeción se tensa hacia la constitución de una nueva subjetivación. En este sentido, permiten pensar no sólo la cuestión del gobierno en el interior de la ética, sino la ética en su dimensión política: lo que se intenta controlar en las subjetivaciones disidentes que mencionaba Tazzioli no es sólo la voluntad política como desobediencia, sino la apertura de un campo de posibilidades positivas que tienen una potencia ética instituyente, que pueden desestabilizar a la vez la individualización y la totalización

⁶³⁰ Foucault, M. *El Poder Psiquiátrico*, op. cit.; pp. 70-80.

presentando como contracara de la des-sujeción una inscripción positiva, y ya no como marginales, patológicas u anormales. Inscripción que, en tanto propositiva, se encontrará confrontada con las relaciones de gobierno establecidas, por no reconocerse definida en la lógica impuesta por éstas. El cambio de plano que marcaba la misma lectora no es, sin embargo, una diferencia menor: mientras que en las contra-conductas su estrategia consiste en reconducir, reinstrumentalizar los mismos elementos movilizados por el poder –de allí su rasgo de inmanencia– y su modificación no busca desatar la pertenencia –la nueva subjetivación se afirma también como cristiana, mejor forma de ser cristiano–, al nivel de la sociedad, las subjetivaciones discordantes pueden conllevar una apertura, un exceso mayor, porque su alteridad no busca una mejor reinscripción en la norma. Atacan la individualización producida con apoyo de un régimen de verdad que ha permitido articular la verdad del sujeto con la forma en que es gobernado.

Por ello, esa misma variación de plano que Foucault establecía en el curso de 1978 como distinción entre el poder pastoral y el poder político a fin de especificar el primero como gobierno de la conducta, resulta fundamental para entender cómo la dimensión ética se torna una instancia de visibilización y crítica de ese tipo de poder cuando llegó a predominar como lógica política. Si la gubernamentalidad es la tendencia a la preeminencia del ejercicio del poder en la forma del gobierno, que no sustituye a la disciplina ni a la soberanía –y que se ha dado como blanco la población, como instrumento de saber la economía política y como instrumento técnico los dispositivos de seguridad⁶³¹–, la ética como problematización de la relación consigo y con los otros permite precisamente el retorno sobre su instancia de arraigue y apuesta, tal como lo señalaron las contra-conductas. Esto es, mostrar que a ese poder que se hizo materialista sobre los cuerpos y la vida, le fue necesario y funcional un régimen de objetivación de los comportamientos, cuyo punto de apoyo no es otro que la relación subjetividad-verdad; el sexo en la bisagra de la anatomopolítica y la biopolítica es su manifestación por antonomasia⁶³². “Espiritualidad política” es como el pensador francés va a nombrar el movimiento que permite volver a explicitar ese lazo frente a su neutralización epistemológica y camuflaje jurídico, en tanto plantea la refundación conjunta del juego de verdad y el modo de gobernarse. Como se ha señalado ya en el capítulo anterior, su concreción la reconoció en la revolución iraní. Experiencia de relevancia, según veremos, en los años de los trabajos que se vienen analizando.

5.2. Una espiritualidad concreta e instituyente

Foucault encuentra en el levantamiento iraní una imbricación entre ética y política, o entre espiritualidad y política que constituye su motor: propiamente una *voluntad política* como un “esfuerzo por politizar estructuras que son inseparablemente sociales y religiosas en respuesta a

⁶³¹ Foucault, M. *Seguridad, territorio, población*, op. cit.; pp. 135-6.

⁶³² Foucault, M. “Las mallas del poder”, op. cit.; p. 899.

problemas actuales” y un “intento de abrir una dimensión espiritual en la política”⁶³³. Esta voluntad es, sin embargo, problemática *para* la política: porque se trata de “una oleada sin liderazgo militar, sin vanguardia, sin partido político” y no obstante, dirigida por “una clara, obstinada y casi unánime voluntad popular”⁶³⁴, animada por un deseo de transformación radical de la subjetividad como experiencia espiritual profunda que se distingue de la mera obediencia al código, e integrada desde una religiosidad compartida, el chiísmo⁶³⁵.

Por esta singular articulación, se ha reconocido en los últimos años la necesidad de reintegrar los artículos de Foucault sobre Irán en el horizonte de sus problematizaciones; cuestión que, salvo contadas excepciones, no se había atendido. Entre las líneas abiertas al respecto, el replanteo de la inteligibilidad estratégica resulta uno de los puntos centrales.

En un artículo de 2004 —el mismo año en que se publica en francés el curso de 1978, y en cuya “Situación” M. Senellart señalaba ya la importancia de esta experiencia⁶³⁶—, D. Bensaïd propone que el interés del pensador francés por la espiritualidad chiíta se encuadra en la gestación de la nueva visión teórica a partir del tema de la inquietud y las técnicas de sí; visión que constituiría un ensayo de “responder a los avatares de la razón dialéctica y al desencanto de las Luces” ante el “eclipse del pensamiento estratégico” ligado a una triple crisis: de la historicidad moderna, de las estrategias de emancipación, de la teoría crítica⁶³⁷. Así, se cifraría en ella una forma de emancipación que, “sobre las cenizas del dogma marxista” debía poder pensarse sin acudir “a la razón pura kantiana o a la filosofía liberal anglosajona”⁶³⁸. Las tensiones de esa triple crisis, asociadas a la nueva reflexión ética que encontraba en el levantamiento iraní el ejemplo de una subjetivación ajena al círculo trazado por su total inmanencia al poder, es también para F. Rambeau la línea de fuerza que conduce a pensar en un ejercicio de la libertad irreductible a su racionalización estratégica. Desde un detallado y lúcido análisis, este lector muestra sin embargo cómo, por un lado, esa subjetivación ética en tanto anti-estratégica se matiza y hasta disuelve cuando la relación consigo es recuperada por Foucault en el interior de la gubernamentalidad (apoyándose en aquella misma rectificación que indicamos más arriba) y, por otro, en qué medida resulta valioso tratar de mantenerla si es que, ya siempre presente en los focos de experiencias junto a las formas de saber y las relaciones de poder, puede ser la instancia que impide justamente a las otras dos “encerrarse en un callejón sin salida”⁶³⁹. Esta última opción se justificaría por su repercusión tanto en el orden del problema como

⁶³³ Foucault, M. “À quoi rêvent les Iraniens?” (1978, octubre), DE3, texto n° 245, p. 693.

⁶³⁴ Foucault, M. “Une révolte à mains nues” (1978, noviembre), DE3, texto n° 248, p. 702.

⁶³⁵ Foucault, M. “L'esprit d'un monde sans esprit” (1979), op. cit., p. 749.

⁶³⁶ Senellart, M. “Situación del curso” en: Foucault, M.; *Seguridad, territorio, población*, op. cit.; pp. 426-432. Subrayamos la datación porque el tema, sin embargo, no fue abordado centralmente hasta los últimos años.

⁶³⁷ Bensaïd, D. “(Im)politiques de Foucault” (2004) En: <http://www.europesolidaire.org/spip.php?article1657>

⁶³⁸ Idem.

⁶³⁹ Rambeau, F. “La política espiritual” en: *Ciencia Política*, Vol. 10, N° 19, Enero-Junio 2015, pp. 167-192; pp. 182-3; p. 190.

en el orden de la comprensión de la propia pragmática de Foucault. Del lado del problema, si bien el punto de vista estratégico da continuidad y coherencia con los desarrollos previos, en él

la articulación entre ética y política tiende en realidad a devenir en una forma de indistinción de las dos. No hay diferencia ontológica entre las dos, pues la una y la otra pueden ser también definidas como funciones diagramáticas. En la sujeción social como en la sujeción ética, por cierto en la constitución de todo ser o de toda positividad histórica, se encuentra la misma operación de circunscripción, de asedio y formación⁶⁴⁰.

Del lado de la pragmática, la problematización corre el riesgo de transformarse en una “axiomática” que oculta “lo real” de la experiencia en cuestión, la rareza, lo singular que es lo que propiamente establece los cortes y la heterogeneidad dentro de los diagramas de poder y en lo que radica diferencialmente el impulso crítico⁶⁴¹. Frente a ello, atendiendo a la ambivalencia de la modernidad que abre Foucault por la misma época en su relectura de la *Aufklärung*, al reconectarla con la larga historia de la elaboración de sí y la posibilidad de otras cronologías, puede reforzarse la disyunción más que la lógica sistémica, dando lugar a esos “objetos indóciles” de problematización que, como el levantamiento iraní, hacen que la genealogía de los modos de subjetivación indique menos “una libertad inmanente a las relaciones de poder” que “una historia que se convierte, ella misma, inmanente a la libertad”⁶⁴².

La ambivalencia de la modernidad y la dimensión temporal son, en efecto, dos motivos que adquieren relevancia en un movimiento que cruza lo secular y lo escatológico. C. McCall reconoce allí una de las apuestas centrales de elaboración teórica que Foucault extrae de los acontecimientos: entre el proyecto de modernización del Shah que rechazan los sublevados calificado por el pensador francés como un “arcaísmo”⁶⁴³, la transformación de la existencia que le oponen para un cambio futuro que es reactualización de un pasado pleno, y el presente, por tanto, recortado como momento crítico en sentidos diferentes de un lado y otro, se dibuja una idea polivalente y no unívoca de modernidad, de distintos proyectos de modernidad o de ésta como conjunto de prácticas, creencias, tendencias en desacuerdo entre sí⁶⁴⁴. Esta lectura pone el acento sobre la dimensión política más que la espiritual, ya que considera que esta última recae en la primera al plantearse fundamentalmente en los términos relacionales de la gubernamentalidad. Más aún, porque a diferencia de las contra-conductas, en el Islam se trata de un poder a la vez secular y religioso, en esa conjunción es que se complejiza y resulta un caso singular. El levantamiento puede entenderse entonces como una problematización de la relación entre poder y modernidad, donde las fuerzas en tensión de ésta última robustecen el tablero político. El lance decisivo que Foucault

⁶⁴⁰ Ídem, pp. 190-1.

⁶⁴¹ Ídem, pp. 182; 186.

⁶⁴² Ídem, p. 188-90.

⁶⁴³ Foucault, M.; “Le chah a cent ans de retard” (1978, octubre), DE3, texto n° 243, p. 680.

⁶⁴⁴ McCall, C.; “Ambivalent Modernities: Foucault’s iranian writings reconsidered” En: *Foucault Studies*, N° 15, February 2013, pp. 27-51; p. 28.

encuentra en esta “primera gran insurrección contra los sistemas globales, la forma de revuelta más moderna y más insensata”⁶⁴⁵, es para McCall la dimensión colectiva⁶⁴⁶ que, podría decirse, no anula sino que renueva la inteligibilidad estratégica. Por un lado, el factor religioso trastoca la racionalidad política – no parte de una alianza, un acuerdo entre partidos sino de una *fuera* que mueve de manera unificada transformando varias formas de descontento en una expresión de relaciones, de un modo de estar juntos, “anhelar algo con otros al mismo tiempo que ellos lo anhelan”, inscripto en una temporalidad que reúne “algo muy antiguo con el avance hacia un punto luminoso y distante en el futuro”⁶⁴⁷. Por otro, no deja de investirse en las formas de un presente material común disputado: en esta lucha día a día, “en esta voluntad por un «gobierno islámico» ¿debemos ver una reconciliación, una contradicción o el umbral de algo nuevo?”⁶⁴⁸. Desde esta perspectiva, el problema de la espiritualidad política no es el de cómo se compagina la transformación individual en un orden político –como han entendido algunos que la condena del nuevo régimen de Khomeini por parte de Foucault, conllevó su orientación al modelo liberal⁶⁴⁹–, sino la complejidad de una voluntad que al ser a la vez ética y política, se sume en una dimensión colectiva cuyo suelo compartido es el presente en conflicto.

Para C. Jambet, estudioso del Islam discípulo de H. Corbin (cuyos trabajos Foucault había leído antes de visitar Irán), el énfasis que lleva a Foucault a esa conjunción es inverso: demasiado centrado en el elemento de la espiritualidad, que supo entender bien en su diferencia con “el sujeto científico, legal y moral que los giros galileano y cartesiano establecieron definitivamente en Occidente”⁶⁵⁰, no pudo calibrar su traducción en el terreno político que, atravesado por una “meta-historia”, no se presentaba suspendido sino sobrecargado. En la “espiritualidad política”,

es la palabra *espiritualidad* la que está en posición de sujeto, *política* es el predicado. No hay que temer entonces a una forma estatal islámica, ya que el islam chiíta juega el rol de insuflación espiritual – un *pneuma* que sopla sobre las masas [...] la insuflación produjo una forma material semejante a la dictadura que Foucault detesta, esa que nace de las revoluciones. Foucault presencia el final del «tenemos derecho a rebelarnos» en la consigna contraria: «tenemos siempre el deber de obedecer»⁶⁵¹.

Jambet propone que puede hablarse en cambio de una “política espiritual” en el sentido de una política cósmica que privilegia la dimensión espiritual en todo el reino de Dios; pero la inversa no es

⁶⁴⁵ Foucault, M.; “Le chef mythique de la révolte de l’Iran” (1978, noviembre), DE3, texto n° 253, p. 716.

⁶⁴⁶ McCall, C.; “Ambivalent Modernities”, op. cit.; p. 41.

⁶⁴⁷ Foucault, M. “À quoi rêvent les Iraniens?”, op. cit.; pp. 691-692.

⁶⁴⁸ Idem, p. 694.

⁶⁴⁹ McCall, C. “Ambivalent Modernities”, op. cit.; p. 30. El autor repasa la crítica de A. Beaulieu.

⁶⁵⁰ Jambet, C. “The constitution of the subject and spiritual practice” En: *Michel Foucault, Philosopher*, op. cit.; p. 234.

⁶⁵¹ “Grand entretien avec Christian Jambet” par Édith de la Héronnière, *En attendant Nadeau. Journal de la littérature, des idées et des arts*, N° 18, 15-25 Octobre 2016, Pp. 33-45; p. 43. <https://www.en-attendant-nadeau.fr/numero-18-jambet/>

propriadamente distinta del fanatismo, donde lo que empuja a una identidad comunitaria es la adhesión a una literalidad que prevalece sobre toda interpretación personal y se experimenta como necesaria sumisión colectiva⁶⁵². Resulta sugerente que de los términos en que queda planteada esta unificación, puede encontrarse cierta resonancia en la manera en que Foucault, en aquella entrevista de mediados de 1978 donde proponía pensar la voluntad en clave estratégica, explicaba su falta de tematización ligada a la forma en que se organizó el Partido Comunista en Francia:

Es una organización gracias a la existencia de la cual el proletariado accede a una conciencia de clase. Dicho de otro modo, a través del Partido, voluntades individuales y subjetivas devienen una suerte de voluntad colectiva. Pero esta última debe ser, sin falta, monolítica como si fuera una voluntad individual. El Partido transforma la multiplicidad de voluntades individuales en una voluntad colectiva. Y, por esa transformación, constituye una clase como sujeto [...] En cualquier situación, el Partido puede invocar la teoría de Marx como la única verdad. Marx como la única autoridad, y allí las actividades del Partido encuentran su fundamento racional. Las múltiples voluntades individuales estaban, en consecuencia, aspiradas por el Partido, y, a su vez, la voluntad del Partido desaparecía bajo la máscara de un cálculo racional conforme a la teoría haciéndola pasar por la verdad⁶⁵³.

La conexión no es casual. El encuadre general para el análisis de los textos sobre Irán, propuesto ya por Bensaïd, puede considerarse definido, por un lado, desde la reticencia de Foucault a identificar el levantamiento con una revolución, intentando extraer en qué estriba su diferencia y, por otro, en mantener tal diferencia evitando asimilarla sin pausa a la salida liberal. Extraño eco entonces entre estas palabras sobre el P.C.F. y la unanimidad de esa voluntad popular que resultaba fascinante en la espiritualidad chiíta, donde la inversión que introduce Jambet no es fácilmente eludible. ¿Se trata de lo mismo? Volviendo al comienzo de la descripción de esta experiencia, hay un elemento que permitiría responder que no: Foucault subraya que la cohesión de los iraníes sublevados no estaba dada por la dirección de un partido, fuerza militar ni vanguardia; y el énfasis en la espiritualidad ligada a una transformación de la existencia más que la obediencia a la Ley, también obturaba considerar el dogma religioso como un operador central. Todas las tensiones y complejidades recorridas anteriormente, se erigen precisamente al conceder este planteo. Manteniéndonos en esta postura, esto es, tratando de entender lo que el pensador francés vislumbró más que señalar lo que le escapó o malinterpretó, lo que sigue en esa misma entrevista reporta en ampliar el cuadro de situación, que retrotrae al comienzo de este capítulo.

Al explicar las posibles razones de la ausencia de una problematización de la voluntad, Foucault la asume como materia que precisa ser pensada, y dos son los aspectos que le interesan particularmente al respecto. Uno, que en ese traslado casi sin discontinuidad entre las voluntades

⁶⁵² Ídem, p. 44.

⁶⁵³ Foucault, M.; "Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo", op. cit.; pp. 108-109. Esta respuesta viene a cuenta de que el entrevistador, R. Yoshimoto, muy lúcido y conocedor del tema que se exhiba cuestionando y repreguntando lo que propone Foucault, le cuenta que en el marxismo japonés se retomó el tema de la voluntad volviendo a Hegel.

individuales y la voluntad colectiva, hay toda una faz de las luchas que se sustrae: la parte de sombra de las actividades humanas, “las zonas de una oscura desolación – incluso cuando es el lote infaltable de todas las luchas” no emerge; estando los objetivos fusionados en la profecía y el motor de la acción en una decisión racional apoyada en la teoría, el “aspecto sombrío y solitario de las luchas” no aparece⁶⁵⁴. El otro, refiriéndose al curso que dictara ese mismo año, señala que en el estudio de la formación de la razón de Estado se encontró

con una parte enigmática que no podía ser resuelta ya por el simple análisis de relaciones económicas, institucionales o culturales. Hay allí una suerte de sed gigantesca e irreprimible que fuerza a volverse hacia el Estado. Podríamos hablar de deseo de Estado. O, para emplear los términos que hemos utilizado hasta aquí, podríamos reformularlo como voluntad de Estado. En todo caso, es evidente que no podemos escapar más a tal cuestión⁶⁵⁵.

¿Encontró entonces Foucault en Irán la concreción de ese elemento enigmático? ¿Podría situarse allí el centro de atracción de comprender y conservar lo irreductible de ese levantamiento que era “suficiente para preocupar a los observadores” porque no podrían asimilarlo ni a China, ni a Cuba, ni a Vietnam ni a los movimientos de 1968⁶⁵⁶? La inquietud estaba planteada; había una pregunta suspendida en esa cuestión de la voluntad en el gobierno que procuramos reconstruir, a pesar de su carácter escurridizo, en este tramo. Y es una interrogación que, en parte, el pensador explicita en varias ocasiones de sus artículos sobre Irán:

¿Está esta voluntad tan profundamente arraigada como para transformarse en un factor permanente en la vida política de Irán, o va a disiparse como una nube cuando el cielo de la realidad política haya clareado finalmente y cuando podamos hablar de programas, partidos, una constitución, planes y demás?⁶⁵⁷

Es cuestión de saber qué forma va a adoptar esta voluntad desnuda y masiva [...] es cuestión de saber cuándo y cómo la voluntad de todos va a dar lugar a la política. Es cuestión de saber si esta voluntad quiere y debe hacerlo. Es el problema práctico de todas las revoluciones y el problema teórico de todas las filosofías políticas. Admitamos que nosotros los occidentales estaríamos en una posición precaria para dar consejos a los Iraníes sobre este asunto⁶⁵⁸.

Problema práctico y teórico, necesidad de formular tal pregunta como tarea legada por ese último punto de la triple crisis señalada por Bensaïd como horizonte, que aúna los otros dos: el de la teoría crítica frente a la historicidad moderna y las estrategias de emancipación. Decíamos planteado “en parte” porque el otro extremo que atañe a esa voluntad, quizás el que propiamente se alude en los pasajes de la entrevista, no se presenta como incógnita, esto es: cómo se formó esa

⁶⁵⁴ Ídem, p. 110.

⁶⁵⁵ Ídem, p. 112.

⁶⁵⁶ Foucault, M. “Une révolte à mains nues”, op. cit.; p. 701.

⁶⁵⁷ Foucault, M. “À quoi rêvent les Iraniens?”, op. cit.; p. 694.

⁶⁵⁸ Foucault, M. “Une révolte à mains nues”, op. cit.; p. 704.

voluntad, de dónde extrae su realidad y su impulso, cuál es su anclaje en cada uno y todos. No es incógnita en la medida en que no aparece como problema sino que es la piedra de toque, precisamente la irrupción que Foucault constata como espiritualidad política. Pero es preciso no perder en ese conjunto de escritos entusiastas toda la tematización que despliega al respecto y que la instituyen como elemento promisorio a causa de que recupera, tácitamente, otra serie de tensiones relevantes en su pensamiento, algunas transitadas en el capítulo anterior.

El hilo de recapitulación y apuesta entendemos que puede plantearse en lo siguiente. Así como entre el sujeto jurídico y el individuo disciplinado el poder pudo constituir esas formas extrañas, limítrofes, del sujeto criminal o peligroso –piezas preciosas de toda la maquinaria de poder–saber pero a la vez en el riesgo permanente de desajustarla–, puede pensarse que entre la soledad de los anormales, la resistencia anónima y en la sombra de las vidas dañadas, y el gran sujeto de la revolución protagonista de la historia, hay también figuras complejas, intermedias. Figuras en las que se encuentran el cada uno y el todos, que conciertan una dimensión lo suficientemente íntima del propio querer y no querer –real e incorpórea como ese alma principio del comportamiento proyectada por las disciplinas–, con la dimensión trascendente y determinantemente material de lo común, del orden en que se está ya siempre con otros, donde ese querer y no querer se realizan o hallan su condición de imposibilidad. Es en esa intersección donde emerge esa enigmática voluntad colectiva como subjetivación a la vez ética y política, singular y plural; no la anulación de una en otra, sino un híbrido que es el fantasma constante del desajuste de la voluntad general rousseauiana.

Para especificar sus notas diferenciales, partamos entonces de ese otro extremo de su formación, que es desde donde se comienza a iluminar el carácter del problema que se plantea al cabo: el de su pervivencia. El primer punto que se sigue de considerar su constitución, es que esa voluntad no se da como un supuesto, no es un *a-priori* de la experiencia de la sublevación. Según se veía antes, para Foucault emerge como una fuerza nueva al condensar una multitud de disposiciones previas de descontento pero también de anhelo, de rechazo a lo dado y a la vez de propensión hacia algo. Se ve así una primera mixtura de tendencias negativas y positivas, de lo individual y lo común: el conjunto de las intolerancias individuales que pueden deberse a distintos motivos y adoptar formas variadas, se unifica en su blanco, en que están en relación con lo mismo (el régimen); las ansias personales de transformar la propia vida comparten su inspiración en una espiritualidad religiosa. Un segundo aspecto que se desprende del no estar dada, de surgir como composición, es que se forma en un momento propicio, como acontecimiento, cuando las condiciones hechas hábito se tornan inaceptables, cuando esa espiritualidad cargada de otra temporalidad suscita una inquietud, demanda. Confluyen una serie de factores y hechos que enrarecen el tiempo, instalando una dimensión de urgencia en la que parece que todo ocurre y les ocurre a cada uno ahora, e interpela. Segundo cruce entonces –mencionado más arriba en la ambivalencia de la modernidad– entre una

percepción de una duración que por un lado, se ha extendido demasiado en el estado de cosas y ha fagocitado el transcurrir de todos y, por otro, difiere de un pasado mítico que empuja a su actualización, en el reconocimiento de una interrupción, un despertar multiplicado que se reúne en una impaciencia generalizada, en vistas de un futuro cuya realidad pende de este presente. Esa voluntad no se manifiesta por ende sino en acto, cuando efectivamente se encuentra todo ello en una práctica donde la urgencia adopta la forma de la intervención, y lo que no se quiere y lo que se quiere es una demostración pública, en espacios que son de todos pero no le pertenecen a nadie. Aquí la tercera nota, por la que esa voluntad transfigura y recalifica la confluencia de una cantidad de individuos en una protesta y en la resolución a sostenerla, como “acción colectiva, ritual religioso y acto de derecho público”⁶⁵⁹.

M. Senellart recupera una declaración de una entrevista de fines de 1978 en que Foucault enlaza espiritualidad y política en relación con otra experiencia; donde también se tensa la faz individual ante un estado de cosas que comprende a lo común y el compromiso material de poner el cuerpo envuelto por otro registro de realidad:

¿Qué es lo que en el mundo actual puede suscitar en un individuo el deseo, el gusto, la capacidad y la posibilidad de un sacrificio absoluto, sin que podamos suponer en ello la mínima ambición o el mínimo deseo de poder y de ganancia? Es eso lo que vi en Túnez, la evidencia de la necesidad del mito, de una espiritualidad, el carácter intolerable de ciertas situaciones producidas por el capitalismo, el colonialismo y el neocolonialismo. En una lucha de ese tipo, la cuestión del compromiso directo, existencial, físico diría, era exigida⁶⁶⁰.

Foucault sigue explicando allí que esa dimensión de mito estaba anclada para los estudiantes tunecinos en el marxismo, pero en un marxismo teóricamente precario –no en sentido peyorativo, sino precisamente en contraste con el marxismo-texto que el pensador criticaba en el mayo francés–, que estaba volcado a esa “otra cosa” que podía representar. Según se veía en el capítulo anterior, un intento por comprender la propia situación y el mundo, en el mundo, y ensayar cambiarla. La espiritualidad aparecía allí como “una suerte de energía moral” que se añadía a ese análisis teórico de la realidad; de modo que éste funcionaba como un “señuelo” para el primero⁶⁶¹, no como engaño sino, podría decirse, como una verdad incompleta a la que le faltaba el suplemento de la práctica para manifestarse en su potencia real, para ser algo más que palabra y reencontrar su carácter concreto (emancipatorio, revolucionario) en lo que incitaba a hacer. Un juego de verdad similar encontraba el pensador francés en el chiísmo:

En cuanto a la doctrina, está el principio de que la verdad no fue completada por el sello del último profeta; después de Mahoma otro ciclo de revelación comienza, el *ciclo inconcluso* de los

⁶⁵⁹ Foucault, M. “L'esprit d'un monde sans esprit”, op. cit.; p. 748.

⁶⁶⁰ Senellart, M. “Situación del curso”, op.cit.; p. 430. Foucault, “Entretien avec Michel Foucault” (1978), DE4, texto n° 281, p. 79. Tomamos un extracto más extenso que el de Senellart.

⁶⁶¹ Ibid.

imanes, quienes, a través de sus palabras, de su ejemplo, y también de su martirio, transportan una luz, *siempre la misma y siempre cambiante*. Es esa luz la que permite iluminar la ley desde adentro; la cual no está hecha sólo para ser conservada, sino también para transmitir a través del tiempo el sentido espiritual que contiene. Aunque invisible antes de su retorno prometido, el Duodécimo Imán no está ni radical ni fatalmente ausente: son los hombres mismos los que lo hacen volver en la medida que los ilumina cada vez más la verdad a la que han despertado⁶⁶².

Tal iluminación se revestía en una multitud que enfrentaba, a “manos desnudas”, uno de los regímenes mejor armados del mundo, que ya contaba también sus propios mártires; la vuelta esperada era lucha diaria en las calles. La voluntad colectiva, voluntad política, partía entonces de un juego de verdad distinto al de la política. Foucault enfatiza que no se dio por arreglos o negociaciones entre distintos sectores o partidos, y que la cohesión en la verdad provista por el elemento religioso se efectúe, aun cuando y precisamente *porque* esa verdad estaba incompleta, presente-ausente, en una dilación temporal hacia atrás y hacia adelante que gravitaba en el presente, resulta el conector fundamental que hace al acaecer de esa voluntad tan singular. Espiritualidad y política no van en paralelo como acompañándose, tampoco tienen esa economía interna que en Túnez se concentraba todavía dentro del mismo discurso/práctica marxista. Lo que nos faltaba agregar a la caracterización de esta voluntad, es que la obligación de verdad de la espiritualidad tenía la forma de una *tarea de verdad*, un vivir el tiempo de otro modo aquí mismo, fusionando en uno y el mismo movimiento la subjetivación ética o espiritual y la subjetivación política, a la vez como agentes singulares, en tanto cada uno comprometido en lo más valioso de y para sí mismo, y agentes colectivos del derrocamiento de un régimen, en cuyas condiciones de existencia la realidad de esa experiencia no tenía cabida. Se ve lograda así la misma unificación y continuidad que parecía sólo poder darse en los mecanismos de sometimiento, *omnes et singulatim*.

De allí que resulte tan oportuno ese contrapunto entre la religión como opio del pueblo y espíritu de un mundo sin espíritu⁶⁶³ para comprender que esa fuerza espiritual, energía moral o deseo de mito, no consiste en ni conlleva a un retorno a la ideología, cualquiera sea su cuño, ni a una repetición de una promesa sin tiempo que en algún momento por fortuna coincidirá con condiciones materiales de realización. En su espesor político, no es ni un factor distractor hacia el más allá, ni un ciego dogmatismo que todo puede justificar; su inflexión está en puntualizar que hay algo más radical en cuestión en el juego político cuando se da conectado a la vida que se quiere y se puede tener, que lo ilusorio es establecer un corte entre dos esferas de realidad que las operaciones de dominación han sabido muy bien conjuntar. Lo que dio estabilidad al movimiento iraní es sin embargo un *plus*: que esa voluntad colectiva estaba unificada no sólo en el objeto del rechazo, sino también en el objetivo positivo, su resolución planteaba éste con aquel, a través de aquel, haciéndolos inescindibles; y en el positivo se conjuntaba a su vez una forma política y una forma de vida. Al rechazo del régimen, la espiritualidad añadió no sólo una sobreimpresión positiva sino

⁶⁶² Foucault, M. “À quoi rêvent les Iraniens?”, op. cit.; p. 691. Cursiva nuestra

⁶⁶³ Foucault, M. “L'esprit d'un monde sans esprit”, op. cit., p.749.

igualmente precisa en su propósito: los iraníes no estaban dispuestos a morir para derrocar el régimen, estaban dispuestos a morir por la vida que querían y que no encontraba sus condiciones de efectivización en ese orden; estaban dispuestos a arriesgarse por un nuevo orden que era la posibilidad de otra existencia, y que ya vislumbrándolo en su figura concreta, era atracción y tracción de todos juntos. Foucault de hecho distingue ese factor decisivo: la voluntad colectiva que era un “mito político de juristas y filósofos” que “nadie vio nunca, nunca la encontrábamos”, que en “nuestras teorías era siempre general, en Irán encontró un propósito absolutamente particular y claro” – que se vaya el Shah como un rechazo a “todo lo que constituyó por años, por siglos, el destino político”⁶⁶⁴; pero también “¿qué es lo que quieren? No escuché ni una vez la palabra «revolución», pero cuatro de cada cinco veces, alguien contestaba «un gobierno islámico»”:

utilizar las estructuras religiosas no sólo como centros de resistencia sino como fuentes de creación política. Esto es lo que se sueña al hablar de un gobierno islámico. Pero también el movimiento inverso que permite introducir una dimensión espiritual en la vida política, a fin de que esta no sea, como siempre, el obstáculo a la espiritualidad, sino su receptáculo, su oportunidad y su fermento⁶⁶⁵.

Esa poderosa fusión en el *qué* es lo que se presentaba a los ojos del pensador francés como su vector simple e imparable, y es lo que hace que el problema del carácter híbrido de esa voluntad colectiva no sea el de su identidad –religiosa o secular, individual o común, auto-constituida o legada; todo ello junto– *sino el de su duración*. Gran debate y dificultad práctica para el marxismo respecto del Estado una vez tomado por el proletariado. Pero también, motivo que se jugaba en una de las importantes diferencias entre la dirección de conciencia antigua y la cristiana, en tanto en la primera había una relación de obediencia, pero era *transitoria* y en la segunda se consolidaba como un estado, una estructura. Asimismo en la comprensión del poder: la divergencia entre relaciones de poder y relaciones de dominación, es que en éstas *se fija el flujo* de aquellas, se detiene en una condición. Y asunto no menor en la crítica a la matriz identitaria de la individualización, en la que la subjetivación *queda retenida*, demorada a una sujeción que constriñe a una verdad de sí ya establecida. Cuando se trata de formas, que se dan en prácticas y a través de ciertos modos de relaciones, y no de sustancias, ni estructuras, ni supuestos trascendentales, el problema de su realidad *es el de su constitución y duración*. Recuérdese lo esclarecido en el materialismo de la coyuntura, sin antropología, sin sujeto de la historia, sin ontología más que histórica para dar un referente a esa materialidad intangible de la voluntad colectiva, que inaugura y se crea en otro modo del tiempo.

C. Jambet recupera la tematización foucaultiana de las prácticas de sí desde la ontología histórica como valiosa para pensar la espiritualidad del Islam, para lo cual le resulta particularmente

⁶⁶⁴ Idem, p. 747.

⁶⁶⁵ Foucault, M. “À quoi rêvent les Iraniens”, op. cit.; p. 693.

interesante la combinación material-formal que supone la experiencia y cómo la ética no tiene una tarea negativa en la constitución de la relación a sí. Que el ser se constituye, quiere decir que “es el efecto de *experiencias reales que le dan sustancia*, y esta «constitución» depende también de un aspecto formal, *la forma que asume el juego de verdad*”. La consecuencia clara de esto para Jambet es que la historia del sujeto va a tratar ya no de “una fenomenología de la conciencia, ligada a las relaciones dialécticas entre una persona y otra, sino de las múltiples formas que el «sí mismo» puede tomar”, las cuales dependen “de los medios por los cuales *una libertad que se supone sostenida por el sujeto puede ser problematizada*”: “en la experiencia en que un ser se presenta como verdadero y *real*, debemos reconocer una configuración que es al mismo tiempo *constituyente y constituida*”⁶⁶⁶. Ese doble carácter, “unión de materia y forma” está en la base de la posibilidad de pensar la ética y la política como dos dimensiones que “ya no es misión de la filosofía de la historia reconciliar; y lo mismo puede ser dicho de varios dominios de la vida espiritual. La pregunta incesantemente repetida por el lazo entre religión y política, misticismo y poder, entre el mundo espiritual y material, desaparece”⁶⁶⁷.

La vuelta sobre los señalamientos de este islamista que en realidad se extiende a planteos de Foucault que son posteriores a los acontecimientos de Irán, redundando en este punto del desarrollo en dos frentes. Por un lado, que es posible reconocer entonces que Foucault no pensó la experiencia de los iraníes en términos que les eran completamente extraños (extranjeros). Por otro, que esta sintética incursión en la problematización de la subjetivación ética, sobre la que nos explayaremos más adelante, presenta lo fundamental para entender la complejidad que teje esa voluntad colectiva: si la libertad misma de un sujeto no es real sino en una experiencia, no es supuesta sino problematizada en su carácter constituyente/constituido, cuánto más debe tenerse en cuenta cuando se trata de una subjetivación a la vez ética y política, individual y colectiva – y *eventual* (ligada al tiempo del acontecimiento). El arco de tensión puede verse dibujado entre dos declaraciones de Foucault respecto a su realidad:

Es una ley de la historia: cuanto más simple la voluntad del pueblo, más compleja la tarea de los políticos. Sin duda porque la política no es lo que pretende ser - la expresión de una voluntad colectiva. Aquella no respira bien más que donde esta voluntad es múltiple, titubeante, confusa y oscura incluso para sí misma⁶⁶⁸.

Va a llegar un momento en que ese fenómeno que ensayamos aprehender y que nos ha fascinado –la experiencia revolucionaria misma– se va a extinguir. [...] Un fenómeno atravesó el pueblo entero y un día se detendrá. En ese momento no quedarán más que los diferentes cálculos políticos que cada uno tuvo en su cabeza todo el tiempo. Tomemos el militante de un grupo político cualquiera. Cuando marchaba en una de esas manifestaciones *era doble*: tenía su cálculo político, que era tal o cual, y al mismo tiempo era un individuo tomado por el movimiento

⁶⁶⁶ Jambet, C. “The constitution of the subject and spiritual practice”, op. cit.; pp. 238-9. Cursivas nuestras.

⁶⁶⁷ Idem, pp. 240-1.

⁶⁶⁸ Foucault, M. “Une révolte à mains nues”, op. cit.; p. 702.

revolucionario, o mejor, ese iraní sublevado contra su rey. Y las dos cosas *no coinciden*, no se sublevó porque su partido había hecho tal o cual cálculo⁶⁶⁹.

Que la voluntad colectiva resulte problemática *para* la política, ya no suena a contradicción: nombrada por primera vez parecía una voluntad política que era la suspensión de la política, pero se ha visto que constituye una interrupción como intromisión, en su propio terreno, de otro juego de verdad. Cuando finalmente tenga que asentarse pasado el acontecimiento de destitución, es que aparece aquella interrogación sobre su pervivencia. En el límite, donde ese encuentro necesariamente aleatorio ya no funde su fuerza en el haber podido ser sino en el poder seguir siendo, qué forma adoptará que continúe anudando sus mixturas constitutivas; si es que no se desvanece cuando se apaga el acontecimiento, y el equilibrio de sus elementos se desata por dispersión o incluso volviéndolos unos contra otros. Y el enigma atañe a las subjetivaciones que se dieron en su curso: porque en la espiritualidad no era sólo la relación consigo lo involucrado en el cambio de la existencia, sino “la relación con los otros, las cosas, la eternidad, Dios”⁶⁷⁰, porque aún no anulado el cálculo individual, estaba atravesado y trascendido por algo que trastocaba en la resolución a la acción la mera deducción lógica.

Pero Foucault asegura: va a desaparecer, se va a extinguir. Porque el juego de verdad que en ese momento fue una diferencia, una interrupción, un doble de la política, necesariamente va a transformarse, va a cambiar de forma cuando ya no se trate más de la oposición y rechazo al régimen, cuando se trate de dar un orden al nuevo orden. Porque la experiencia real que le daba sustancia a esa voluntad colectiva va a ser otra, la libertad que la sostenía no era simple, y nuevas prácticas, ligadas a distintas condiciones materiales y formales, van a alterar su constitución y lo que constituya. Lo que puede permanecer de esa voluntad, lo que se manifestó en ese movimiento que Foucault ya no tiene reparos en llamar “la experiencia revolucionaria”, es entonces la indicación, posibilidad y necesidad de pensar la política y la ética propiamente como experiencias, lo cual restaura una serie de tensiones y apuestas que son esquivadas cuando se plantean como objeto de los especialistas y burócratas. No se trata solamente de que concebir la política como aritmética de intereses y la libertad como consentimiento empobrecen extremadamente lo que comportan como lugares de experiencias, como prácticas en las que se generan formas comunes de ver, de pensar, de comportarse; de que ignoran las “razones profundas” de la política. Lo que se expone en términos analíticos y no valorativos –o no sólo y preeminentemente– es que al ocluir todo ello constituyen una simplificación teórico-práctica. De allí la negativa del pensador francés a aceptar la calificación de “fanatismo”, porque era precisamente una forma de cancelar y evadir la tarea de pensar y darle su peso específico a los acontecimientos; lo mismo que la explicación que pudiera dar una psicología de masas. La preservación del fenómeno no apela, no obstante, a un romanticismo

⁶⁶⁹ Foucault, M. “L'esprit d'un monde sans esprit”, op. cit.; p. 750. La cursiva es nuestra.

⁶⁷⁰ Idem, p. 749.

del martirio, a una metafísica del *ethos* colectivo, que sería la simétrica inversa de lo anterior. Se trata, en cambio, de un recaudo casi metodológico: la modestia intelectual de no dictar sentencia ideológica sobre sus palabras y sus expresiones; la moral teórica de sospechar que los sublevados no están enfermos, alienados, cegados; el respeto práctico de dejar que esas manifestaciones instituyan sus propias condiciones de realización y sentido, en vez de intentar clasificarlas y traducirlas a las leyes de la revolución, de la historia, de la naturaleza humana. Simplificación, reducción aquella de la política y la ética, que no responde entonces llanamente a un interés epistemológico.

En esa difícil, inusual, pero poderosa forma de la voluntad se juega la constitución de una subjetividad que anuda una constelación de problemas teóricos y prácticos, de interrogaciones políticas, éticas y en torno al saber, que es tan problemática como persistente en el trabajo de Foucault: la subjetividad *revolucionaria*. Quizás la figura limítrofe, híbrida por excelencia: conjunta la apelación a derechos incondicionados y a una mística de la existencia, inscribe como espesor de la acción actual una historia de miserias y explotaciones y un porvenir cuya proximidad convierte a todos en sus agentes, es irreductiblemente individual y necesariamente colectiva. Subjetividad que expone flagrantemente el carácter necesariamente relacional, práctico, constituido e instituyente de la subjetivación, porque no depende de uno sólo sino de cierta comprensión de las condiciones del mundo y la realidad de los otros, porque no existe sino en acto y porque su juego de verdad está siempre en la necesidad y alteridad de todo ello. Subjetivación cuya duración es el corazón de los anhelos y temores de procesos de oposición y resistencia que llegan a tomar a cargo la nueva institución. Quizás por ello Foucault entendía la sublevación de los iraníes como la más *moderna* e *insensata* revuelta: la posibilidad de conjurar esa figura que muy lejos en Occidente, entre el mito inextinguible y la racionalidad pujante, marcó la relación *omnes et singulatim* –la tragedia⁶⁷¹.

Es una tensión de la que, a pesar de todos los pronósticos exegéticos que hacían de sus indagaciones en torno a la ética el último refugio contra un sistema global, una “confesión de impotencia estratégica”⁶⁷², el pensador francés no dimite. En *Del gobierno de los vivos*, vincula lo que considera las tres grandes matrices del pensamiento moral occidental –la caída y redención, la elección entre dos vías, y la mancha original que hay que purificar– al marxismo, Mao Tse-Tung, y el estalinismo respectivamente⁶⁷³. Rambeau consignaba en su artículo cómo la revolución vuelve a aparecer en *Hermenéutica del sujeto* en torno al tema de la conversión⁶⁷⁴. Pero tampoco allí estaba todo dicho: en el curso del año siguiente, *El gobierno de sí y de los otros*, el discurso del revolucionario se plantea en ocasión de la dramática política de la veridicción⁶⁷⁵, y todavía en las lecciones de 1984, la militancia revolucionaria como forma de vida es el asunto de un *excursus*

⁶⁷¹ Idem, p. 748. Foucault parangonaba las demostraciones en la calle con la representación trágica.

⁶⁷² Bensaïd, D. “(Im)politiques de Foucault”, op. cit.

⁶⁷³ Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; p. 136.

⁶⁷⁴ Rambeau, F. “La política espiritual”, op. cit.; p. 177.

⁶⁷⁵ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; p. 85.

acerca de las expresiones de un cinismo transhistórico⁶⁷⁶. Si en el capítulo anterior proponíamos que, por debajo del gran proceso de la revolución, Foucault procuraba recuperar el acontecimiento de la sublevación y su incógnita por la manera de componer el *ethos* de la crítica y el *pathos* de la revolución, podría agregarse ahora que en la articulación entre política y ética, en el tema del gobierno y la voluntad, se especifica el enigma de la libertad, en su realidad constituida e instituyente en ambos dominios. Es decir, que en el materialismo que hemos propuesto para pensar el trabajo foucaultiano, la ética puede ser igualmente entendida como un conjunto de prácticas, cuya inteligibilidad es relacional y cuyo efecto que *la libertad es polémica*.

Esto permite volver sobre el punto central que indicaba Rambeau: la importancia de que la articulación entre política y ética no se diluya en una indistinción, y la propuesta de separar a la última de la inteligibilidad estratégica. En cuanto a lo primero, acordamos en la necesidad de la diferenciación, a pesar de que sus límites son porosos; sobre todo teniendo en cuenta que muchas lecturas, a fin de integrar la tematización ética a las anteriores, las han fusionado. Por todo lo anteriormente tematizado, no se trata de que en una dimensión se juega la sujeción y en otra la subjetivación, sino que en ambas, tanto política como ética, la experiencia supone un juego complejo de ambas. Pero no es el mismo juego aunque tengan puntos de contacto. Tómese el ejemplo de cuando Foucault menciona que en la Antigüedad, en tanto la autonomía tenía fundamentalmente el sentido de no-esclavitud, la problematización de la libertad estaba ligada a la política⁶⁷⁷. Relación, sin embargo, no es identidad: no es lo mismo la no-esclavitud como condición social de ser ciudadano y no estar bajo el dominio de otro, y la no-esclavitud en tanto autodomínio de las pasiones. Las reglas, la racionalidad práctica, el aspecto de la subjetividad, las vinculaciones que involucran con discursos, esquemas de comportamiento, con otras personas, son diferentes; aunque al cabo encuentren cierta confluencia.

Volveremos a esto en próximos desarrollos, pero baste como señalamiento provisorio que si para Foucault, tanto en la política como en la ética, se trata de analizar por debajo del sistema institucional las prácticas y relaciones por las cuales el gobierno efectivamente se ejerce, en la primera se trata de un juego que involucra lo común a nivel del orden social, el vínculo con “el todo”; y en la segunda, del lazo entre el sí mismo, otros puntuales y los otros en la pluralidad de las formas de vida. De modo que lo que la ética tiene para aprender de la política e involucrarse en ella, es la realidad del conflicto que supone el ejercicio de la libertad, la materialidad de las condiciones de posibilidad e imposibilidad de determinadas formas de vida. Por su parte, lo que la política puede recuperar de la ética, es el capital creativo de las rarezas individuales y colectivas para que emerjan nuevos modos de lo común, del estar-juntos, diversificando las relaciones, no en clave de amenaza o

⁶⁷⁶ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; p. 195.

⁶⁷⁷ Foucault, M.; “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, op. cit.; p. 1032.

peligro, sino de oportunidad: la materialidad de lo imaginario para cambiar las prácticas concretas, las más modestas, las de la vida cotidiana.

En cuanto al segundo aspecto relativo al corte de la inteligibilidad estratégica, entendemos que la disociación relativa entre política y ética permite refundarla propositivamente. Es decir, si poner fuera a la ética respondía a la necesidad de que no quede fagocitada en los mecanismos de sujeción política, en realidad su diferenciación pero a la vez contacto con la política es lo que permite constituir una contra-estrategia positiva y no meramente de rechazo a la lógica de la gubernamentalidad. Por un lado, porque la singularización relacional que habilita en la esfera reflexiva y de vinculación con otros, es lo que permite interferir ese continuo entre individualización-totalización que desarrolla aquella, a la vez contra “las abstracciones que ignoran quienes somos individualmente” y contra “la inquisición científica y administrativa que determina quién es uno”⁶⁷⁸. Por otro, porque la alteridad de sus juegos de verdad que dan forma a relaciones y prácticas, implica un ejercicio de la libertad que apoya las luchas contra la dominación y la explotación con nuevos modos de percibir y realizar la relación con los demás –formas de vida comunitarias, micro-economías de intercambio, cooperativas, espacios culturales populares, etc.

La inteligibilidad estratégica que puede sostenerse no transforma la problematización en una axiomática, sino que responde precisamente a la posición materialista en filosofía, que según se ha elaborado en el capítulo anterior, es siempre relativa a las contra-posiciones y la coyuntura. El carácter contra-estratégico más que anti-estratégico es lo que permite entonces, en la problematización de la experiencia, recuperar los efectos políticos de la ética y los vínculos éticos de los que se sirve la política de un lado y otro. Es decir, no sólo exponer la unificación que ha realizado la gubernamentalidad entre moral, ley, política y norma, sino indicar la posibilidad y pertinencia de resistirla en una integración de todas esas variables en clave propositiva y no sólo en reacción, en la que adoptan otras formas al conjuntar el exterior material conflictivo de las condiciones de la libertad, con la transformación teórica de su interior dominada por mucho tiempo por el humanismo. No hay clausura porque el materialismo supone un juego de verdad incompleto abierto a ese exterior irreductible; porque la posibilidad de completarlo en términos que no recaigan en la totalización ni en la individualización es la tensión permanente que hace al régimen de verdad y sus juegos de saber, políticos, éticos, de subjetivación/sujeción, tan complejos, cambiantes, intolerables, deseables, duales: entre la fuerza de la verdad que constriñe y exige obediencia y la fuerza de la verdad apropiable para desobedecer e instituir otra trama.

El énfasis en lo propositivo e instituyente que se abre en el dominio ético no sólo atañe a pensar la libertad por fuera de un esquema negativo, y en tanto relacional y práctica, sin recurrir a términos substancialistas y haciendo valer la vinculación con la cultura, sino también a la interrogación de doble faz que propone Foucault en la tematización del gobierno de sí. De la misma manera que la

⁶⁷⁸ Foucault, M. “El sujeto y el poder”, op. cit.; p. 230.

crítica respecto del modo de ser gobernados era radical porque a la par del rechazo al tipo de poder que se ejerce, se planteaba el auto-cuestionamiento de lo que en él se acepta en los términos más complejos de la incitación, la recompensa, la “salvación” –ese deseo de Estado que el pensador francés no podía dejar de reconocer aún en su opacidad–, en el límite de la política aparece la ética asimismo como doble cuestionamiento. Por un lado, como ejercicio reflexivo consistente en disociar las ficciones identitarias que elaboran los complejos de poder sobre la subjetividad y ensayar otros modos de subjetivación. Pero por otro, atender a lo que exigen en términos de sujeción los esquemas y prácticas que se valoran positivamente, a fin de reapropiarse del poder creativo, la inventiva, la imaginación. La disyunción real a la lógica del “si quieres...debes” que apuntaba Lorenzini, se encuentra menos en fundar el deber en la voluntad, “debemos porque queremos” (la autonomía no sólo se plantea contra la heteronomía, sino que cancela la desobediencia), que en replantear el poder en términos de la voluntad: podemos porque queremos, podemos lo que queremos; queremos poder darnos, elaborar, construir lo que queremos que no encontramos en los códigos, las formas de las prácticas, las técnicas que propone nuestra cultura. Se entiende, luego de todo lo recorrido, que esto no supone una invención *ex-nihilo* y que ese poder va a tener que conquistar sus condiciones efectivas de realización. Pero a la vez, se sigue también que esos movimientos, esos desplazamientos, impactan al cabo en la cultura, en ampliar el horizonte de sus posibilidades.

En efecto, vivimos en un mundo legal, social, institucional en el cual las relaciones posibles son extremadamente pocas, extremadamente esquematizadas y extremadamente pobres [...] tenemos que crear cultura, realizar creaciones culturales⁶⁷⁹.

Todo el rodeo por el tema de la voluntad encuentra su pertinencia en tanto Foucault señala que es preciso pensar por fuera de la lógica del engaño y del auto-engaño ideológico, y a la vez sin rehabilitar una idea de Sujeto o conciencia soberana. No hay teoría de la voluntad en el trabajo foucaultiano, pero si la misma experiencia se define como correlación, en una cultura y momento dados, entre formas de saber, relaciones de poder y modos de subjetivación, y la formulación más próxima de la voluntad se esgrime en términos estratégicos, al menos puede pensarse que el ejercicio de la libertad en su carácter polémico implica operaciones complejas tanto del lado del rechazo como de la aceptación; tal como el mismo ejercicio del poder.

Esto no conlleva que el análisis se hunda en la noche insondable de las motivaciones, pulsiones, pasiones; en todo caso puede suponer que el querer se forma, se configura, en una economía compleja de factores, ya más claros, ya más opacos. La tematización que propone el pensador francés de la libertad, al igual que para el poder, no se dirige a su naturaleza sino al cómo, recae en prácticas y sus efectos, y lo único que apunta en el índice de la voluntad es a cuestionar aquello que

⁶⁷⁹ Foucault, M. “El triunfo social del placer sexual: una conversación con Michel Foucault” (1981), *La inquietud por la verdad*, p. 116. [DE4, texto n° 313]

se nos presenta como lo más evidente de nosotros mismos. Así como la crítica se interrogaba por las necesidades del mundo (la sociedad, el sistema político, etc.), que pueda volverse asimismo sobre las necesidades impuestas en nosotros mismos, precisamente porque éstas no son ajenas sino en gran medida correlativas a las primeras. No es más que la contraparte del entendimiento de que el poder no se limita a reprimir y prohibir, es productivo y en esa productividad nos involucra de distintas maneras, en diferentes complejos de experiencia. Por ello la problematización reconduce a la esfera relacional, no a la interioridad de la conciencia/el inconsciente, ni a buscar las raíces profundas de la motivación, sino a reconocer cómo se incardinan esos actos que parecen tan simples de decir *sí* o decir *no*, que parecen el límite al flujo del poder, en los procedimientos que el gobierno instrumenta para dirigir nuestro propio poder.

Sostener entonces la perspectiva estratégica para abordar la tematización ética, permite comprender la singularidad y posibilidad de una ética que no recurre a un sujeto trascendental ni una idea de naturaleza humana, que no es normativa, y que conjunta la tarea crítica con la faz positiva e instituyente, aunque no conclusiva, que asume en los últimos planteos foucaultianos la práctica de la libertad. Pero también, reconsiderar en el marco de la relación entre política y ética, el pasaje por bastante tiempo opaco entre la indagación en torno a la biopolítica y la problematización de las técnicas de sí. Se verá este como último punto.

5.3. Política poética del *bios*

Dado que la publicación de los últimos cursos de Foucault no se realizó en orden cronológico, hasta la reciente aparición de *Del gobierno de los vivos y Subjetivité et vérité*, hubo un hiato en las exposiciones del Collège de France entre la biopolítica y el *cuidado de sí* que es tema central en *Hermenéutica del sujeto*. Las lecciones de 1980, cuyo título parecía establecer un enlace puntual, versan en realidad sobre el gobierno por la verdad fundamentalmente en el contexto del Cristianismo entre los S. II-V, concatenándose entonces con el anterior no más que en un sentido amplio como otra entrada al tema del gobierno. Sin embargo, en el curso del año siguiente puede reencontrarse un punto de contacto más definido; no sólo por una comparación que explicita el propio Foucault, sino por el tema mismo que aborda: una genealogía de nuestra moral sexual.

En el resumen de dicho curso, el profesor recapitula cómo se ubica el tema en el cruce de dos ejes trabajados anteriormente: una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de gubernamentalidad. Ya no, respecto de la primera, a partir de las particiones sociales (de la locura, la enfermedad, la delincuencia) y sus efectos sobre la constitución de un sujeto razonable y normal; tampoco considerando los modos de objetivación científica del sujeto en los saberes que conciernen al lenguaje, el trabajo, la vida. Ya no, en el caso del segundo, a partir de las dinámicas del orden por las cuales se dirige la conducta de otros –individuos o grupos. Se trata en cambio del establecimiento y transformaciones en nuestra cultura de las “relaciones consigo mismo” en su

armazón técnica y efectos de saber, lo cual retoma la cuestión de la gubernamentalidad bajo otro aspecto: el gobierno de sí en su articulación con las relaciones con otros⁶⁸⁰. Si bien este recuento parece proponer una línea o entrada alternativa a los mismos ejes de las indagaciones previas, entendemos que podría pensarse como su faz correlativa, en el sentido de la complementariedad conflictiva que Foucault indicaba entre técnicas de coerción y técnicas de sí; aun cuando se trate de un período histórico que no es coincidente con el de aquellos recorridos –en estas lecciones se centrará entre el S. II d. C y el S. I a.C., y en los que siguen se remontará incluso más atrás.

Tres son los puntos del desarrollo de *Subjetivité et vérité* que sirven de apoyo para tal óptica: presenta el tema de la conducta sexual en un horizonte de problematización más amplio que la descentra como rasgo decisivo de la subjetividad; dicho horizonte que son las artes de vivir comportan una noción de vida que escapa a su objetivación científica; y tales artes plantean la relación con los demás y la existencia social como aspectos inescindibles del gobierno de sí. Si se considera que el dispositivo de la sexualidad permitía la conexión entre la anatomopolítica y la biopolítica; que la especificación de la vida como objeto ha sido recurso fundamental de la disciplina, regulaciones y normalización, y que la homogenización por abstracción y la individualización tienen por función principal obturar la diversificación de formas de vida, entonces lo que comportan aquellos puntos puede plantearse en articulación polémica con éstos.

En la segunda clase del curso, Foucault introduce el *bios* como referente de las artes de vivir en los griegos: se trata de la vida cualificada, “la que podemos hacer y decidir nosotros”, modificándola de acuerdo a ciertos principios racionales⁶⁸¹. Más adelante en las lecciones, se extrae el sentido de *bios* despejando la escansión cristiana entre vida mundana y vida eterna, donde se pierde su unidad e inmanencia, tanto como distinguiéndolo de la actual concepción de vida definida en función de distinciones sociales, profesiones, estatus. Aquel se precisa por lo que se desea, lo que se quiere hacer, lo que se busca; es la forma de relación que se decide tener con las cosas, la forma de situarse en relación con ellas, de finalizarlas; la manera de insertar la propia libertad, sus fines, su proyecto en medio de las cosas, ponerlas en perspectiva y utilizarlas⁶⁸². Las artes de vivir, pueden entenderse, por tanto, literalmente como “biotécnicas”, pero el pensador recela de que el término oculte su diferencia. En una nota conservada del manuscrito, se lee:

Biopoética se justificaría porque se trata de una suerte de fabricación personal de la propia vida (notar que en esas artes se plantea frecuentemente la cuestión de saber si tal acto es bello o no). Podríamos seguir así el problema de la conducta sexual: la biopoética donde se trata de la conducta estético-moral de la existencia individual; la biopolítica donde se trata de la normalización de las conductas sexuales en función de aquello que es considerado políticamente como exigencia de una población⁶⁸³.

⁶⁸⁰ Foucault, M.; *Subjetivité et vérité*, op. cit.; pp. 300-301.

⁶⁸¹ Idem, p. 36.

⁶⁸² Idem, pp. 253-255.

⁶⁸³ Idem, p. 37.

Podría entenderse que tal contraste no responde principalmente a un desplazamiento de la esfera social a la individual, tampoco preeminentemente de la política a la ética, sino específicamente a la ubicación del tratamiento de la conducta sexual en el marco de las “técnicas de sí”, que es la expresión que quedará para designar lo que está en cuestión en las artes de vivir. Dentro de éstas, para los griegos –según lo hace constar Foucault incluso en el mismo resumen del curso– los actos sexuales están lejos de constituir el objeto primordial, pero lo que resulta interesante es precisamente cómo su régimen se liga al conjunto de la existencia en que a través de esas técnicas, en distintos dominios, se pretende adquirir una cierta cualidad de ser, una modalidad de experiencia como producto de un trabajo sobre sí que implica una relación con los demás y con la verdad. En efecto, en los cursos subsiguientes del Collège, el tema será esa constelación mayor: la constitución del *ethos* en las prácticas de la *epimeleia*, la relación con la política, la vida verdadera, donde el comportamiento sexual ya no constituye el eje. Quedan entonces como en paralelo los dos últimos tomos de *Historia de la sexualidad* publicados en 1984; el segundo que profundiza en las *aphrodisia* y el tercero ya dirigido al *cuidado de sí* –asuntos establecidos en el curso de 1981. Foucault reconoce explícitamente esta reorientación en una entrevista de 1983, donde afirma haberse interesado más en los problemas planteados por las técnicas de sí que en el tema “bastante monótono” de la sexualidad, cuya absolutización para pensar la subjetividad, responde precisamente a una transformación histórica⁶⁸⁴.

En las consideraciones metodológicas introductorias del curso, Foucault señala que a diferencia de las otras experiencias ya estudiadas desde la relación subjetividad-verdad –la locura, la enfermedad, el crimen–, en las que el discurso sobre el sujeto era impuesto desde afuera y se mantenía una relación fundamentalmente negativa y de rechazo a él, en el dominio de la moral sexual se trata de un discurso de verdad objeto de “un juego complejo de rechazo y aceptación, valorización y desvalorización” y en él, se constituye “la subjetividad como *experiencia de sí y de los otros*”. Por tanto, se propone indagar

cómo la relación que tenemos con nosotros mismos –y entiendo por «relación con nosotros mismos» *no simplemente aquella que tenemos con nuestra propia individualidad, sino aquella que tenemos con los otros en tanto son también nosotros mismos*– se encuentra afectada, modificada, transformada por la existencia de un discurso verdadero y los efectos que induce [...] cómo debemos conducirnos si es verdad que hay y debe haber una cierta verdad *sobre nosotros*.⁶⁸⁵

⁶⁸⁴ Foucault, M. “Acerca de la genealogía de la ética: un panorama del trabajo en curso” (1984), *La inquietud por la verdad*, p. 195-196 [DE4, texto n° 344]. Versión modificada por Foucault para la edición francesa de la entrevista original efectuada por H. Dreyfus y P. Rabinow y publicada en Estados Unidos en 1983.

⁶⁸⁵ Foucault, M. *Subjetivité et vérité*, op. cit., p. 14-17. La cursiva es nuestra.

Cabe atender a que es la primera ocasión que se encuentra en los trabajos del francés, tan claramente, la definición relacional de subjetividad que no remite sólo al sí mismo sino a los otros. Al igual que en el curso del año anterior, se trata de la verdad como obligación, y del régimen por el cual el sujeto no sólo se liga a la verdad sino que debe decir la verdad de sí, sobre sí. No obstante, mientras que en aquel el contrapunto con la Antigüedad, donde no se trataba de la verdad *del* sujeto, sólo se menciona brevemente en el marco de la dirección de conciencia, aquí se trabaja puntualmente la mutación respecto a ello que se produjo al comienzo de nuestra era. En torno a la preocupación por los placeres sexuales y el matrimonio, se enfoca en cómo se produjo el pasaje entre un antiguo régimen de las *aphrodisia* centrado en dos principios positivos de valoración –el del isomorfismo socio-sexual por el cual el matrimonio aparece como la forma más perfecta, y el de la actividad, en función del cual sólo el sujeto activo es susceptible de recibir una apreciación positiva en la relación sexual– a otro que determina la localización exclusiva de la relación sexual en la conyugalidad y entiende todo placer, incluso el del sujeto activo, como un riesgo o peligro de hacer escapar al sujeto del dominio que ejerce sobre sí. En el interior de ese proceso, las *aphrodisia* dejarán de referirse a actos en relación con los otros, para transformarse en una dimensión propia del individuo –“pasaje de una subjetivación que tenía la forma de actos a una subjetivación en la forma de una relación permanente a sí”⁶⁸⁶–, y ya no se tratará de un régimen cuantitativo de los placeres sino de aislar el deseo como elemento de la subjetivación, como aquello que debe ser objetivado del sujeto para ser conocido y dominado.

Lo que resulta notable es que en esta transición ni los códigos ni el cristianismo juegan un rol de corte. Foucault señala que si se quiere entender las transformaciones del régimen de las *aphrodisia*, pasando por el dispositivo cristiano de la carne y más tardíamente al de la sexualidad, debe buscarse por el lado de la modificación de la percepción ética y del régimen de veridicción que definen la matriz de la experiencia, en los que efectivamente radican las diferencias por debajo de un sistema de codificación cuyos principios fueron bastante constantes “desde la época alejandrina, helenístico o romana, hasta nuestra época”⁶⁸⁷ y cuyas mutaciones se ven ya en la moral pagana. La preeminencia de la codificación respecto a la constitución del sujeto moral no se instauró por la aparición del cristianismo, sino posteriormente en procesos internos a él en el S. IV, y en la forma de experiencia establecida desde allí es “que podríamos comprender la codificación moderna, médico-jurídica, al interior de la cual efectivamente estamos comprendidos”⁶⁸⁸.

Si “el *bios* griego es lo que nosotros entendemos por subjetividad”⁶⁸⁹, entonces es en la transformación de las tecnologías de subjetivación, en los juegos de verdad involucrados en ellas, en la trama relacional que tienden, donde hay que rastrear cómo la vida pudo convertirse de objeto de

⁶⁸⁶ Ídem, p. 288

⁶⁸⁷ Ídem, p. 248.

⁶⁸⁸ Ídem, p. 102.

⁶⁸⁹ Ídem, p. 255.

un arte de comportamientos, individual y cultural, en objeto de conocimiento biológico, administración económica, regulación política, y donde se pueden analizar los puntos de arraigo de este régimen como puntos de crítica y transformación posible. Entendemos que la genealogía que propone este curso, al especificarse en el tema del comportamiento sexual, provee un apoyo diferencial para la comprensión estratégica de la ética, para la faz crítica y a la vez propositiva que supone el ejercicio de la libertad. No en el sentido de una solución de recambio –que Foucault ha recusado insistentemente como interpretación de sus exploraciones sobre la Antigüedad–, sino como señalábamos más arriba, en tanto posibilidad de identificar dónde y cómo el poder arraiga e interviene en la subjetivación, de modo que es allí donde debe criticárselo para acceder a otra modalidad de experiencia, que exige la creación de un nuevo régimen de vinculación con la verdad –cuestión que se clarifica cuando Foucault establece los cuatro aspectos en que se puede analizar una formulación ética: la sustancia ética, el modo de sujeción, el modo de ascesis o trabajo sobre sí y la teleología⁶⁹⁰. Un nuevo régimen que involucra igualmente la dimensión individual y colectiva; nuevo campo en que se restaura la compleja dinámica de aceptación y rechazo, de transformación e invención. Se proponía antes que para ello, la clave residiría menos en fundar el deber en el querer que en replantear el poder en términos de voluntad. En el manuscrito de este curso Foucault anotaba que también es preciso interrogar en términos de moral lo que se da como un desciframiento de verdad, lo cual permitiría desligarse de la monolítica voluntad de saber que se ha impuesto cooptando la emergencia de inquietudes variadas:

¿Cuál es la moral de la verdad, cuál es el querer donde se enraíza la verdad? O con más precisión: ¿cuál es la moral de la verdad de la moral, en qué querer se arraiga esa búsqueda de enlazar uno a otro el discurso que está encargado de decir la ley y aquel que dice lo verdadero? Si la genealogía de la moral consiste en decir la verdad de toda moral y si la *gaya ciencia* tiene por función liberar la voluntad que se encarna con la verdad, digamos que se trata de hacer de la genealogía de la moral una *gaya ciencia*⁶⁹¹.

La biopoética puede pensarse entonces como contra-estrategia frente a la biopolítica, oponiendo al gobierno sobre la vida objetivada científicamente, la constitución de la subjetividad como experiencia de sí y de los otros a través de un juego de verdad que instituye la *vida cualificada* como objeto de inquietud. Recuperando los tres puntos que distinguimos, se trata de una vida que no puede ser apresada, que está en exceso respecto de las objetivaciones identitarias forjadas en torno a la sexualidad y otros dispositivos de normalización, porque es trama singular y cambiante de relaciones, hábitos, proyectos, preferencias. Una vida, cuya diversificación y valoración no se deduce de un análisis del concepto de vida, sino de una exploración de *formas*, históricas y nuevas, que es el

⁶⁹⁰ Se encuentra por primera vez en la entrevista “Acerca de la genealogía de la ética” en sus dos versiones, y luego en *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres* (desde el apartado de la Introducción “Moral y práctica de sí”, pp.27-28 y en el desarrollo)

⁶⁹¹ Foucault, M. *Subjetivité et vérité*, op. cit., p. 61.

énfasis diferencial que se introduce al hablar de “formas de vida”. Y una vida en estrecha relación con el estado de la cultura, los modos de ser con otros, las condiciones institucionales, políticas, jurídicas, económicas que habilitan o imposibilitan determinadas experiencias.

Así, no sólo es posible vislumbrar una articulación entre las indagaciones previas de Foucault y su trayecto a partir de 1980, sino extraer de su travesía por la Antigüedad lo que reporta en términos actuales, para lo cual esta recuperación de las artes de vivir como marco inicial de la problematización ética, modifica significativamente el horizonte en el que hay que considerar el *cuidado de sí* tematizado en *Hermenéutica del sujeto*. Precisamente porque permite prestar la debida atención al hecho de que “la absolutización de sí como objeto de la inquietud”, esto es, la identificación de las artes de existencia con la “cultura de sí”, fue ya una transformación⁶⁹², con corolarios decisivos para la historia de la subjetividad.

Si la constitución del *ethos* es polémica, si la libertad no se tiene, se practica y no existe sino en acto, y si la relación con nosotros mismos implica que los otros son también nosotros mismos; entonces ante esa enigmática relación entre gobierno y voluntad (ese problema de la constitución y duración de una fuerza que mueva a *omnes et singulatim* para introducir un cambio político y cultural de las condiciones de existencia), ante esa potencia ambigua de la relación con la verdad que puede someter o crear; no cabe sino intentar comprender, y aceptar que no se resuelve teóricamente, no se prescribe moralmente, no se conjura políticamente. Se vive. Y no hay más que otras vidas, célebres o infames, próximas o vueltas historia, vueltas obras de arte, religiones, partidos políticos, vueltas memoria, formas de ver, pensar, hacer y decir, para que nos asistan.

⁶⁹² Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; p. 177.

CAPÍTULO 6. Palabra eficaz, palabra de orden: sofística y filosofía

*Vos que tenés labia, contame una historia
frename este absurdo girar en la noria
moliendo una cosa que llaman "verdad"...*

Un materialismo de lo incorporal oponía Foucault en su lección inaugural del Collège, a todo intento de conjurar el acontecimiento del discurso⁶⁹³. Señalaba así en dirección de una historia política, en la que la ética de la verdad no emergió sin apremios a la alteridad: la exclusión de los Sofistas.

Si se atienden las tres referencias que D. Defert apunta como coyuntura de *Lecciones sobre la voluntad de saber*, puede recuperarse el enclave de dicha apertura. Las publicaciones de *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* de M. Detienne (1967), *Diferencia y repetición* de G. Deleuze (1968) y la traducción de *Verdad y Mentira en sentido extramoral* por A. Kremer-Marietti (1969), confluyen oportunamente con un aventurarse de Foucault en las sendas griegas que no sigue los pasos de Heidegger⁶⁹⁴. En este itinerario que parte de las profundidades de la Grecia arcaica y vuelve, diez años más tarde, en regresión desde el cristianismo primitivo a la Antigüedad, parece notarse sin embargo un cambio de signo respecto de la verdad. De su porte temible e ineludible violencia, de su decurso imperioso y la necesidad de destruir la voluntad de verdad, poco se encuentra cuando se plantea en el marco de la espiritualidad y la *ethopoiesis*, cuando la vida verdadera es la mayor apuesta, y el *logos* del filósofo que puede enseñar al político a gobernarse a sí mismo, es el único que consigue reunir el conocimiento con la acción recta. El énfasis de los estudios exegéticos en el coraje, la integridad moral, el sacrificio como notas incontrovertidas de la *parrhesía*, dan cuenta de ello.

Aun restaurando toda la problematización recorrida en torno a la ambigüedad de la verdad y, metodológicamente, la diferencia entre el objeto y la tesis de la indagación; resulta que son precisamente ambas las que están en cuestión: cómo es que se presenta, con una vehemencia que torna poco clara esa distinción, toda una economía del decir veraz cuya fuerza recae en las cualidades morales de un sujeto que no vacila respecto a su posesión de la verdad, que tiene relaciones contrariadas con la democracia y que está resuelto, en un contra-heroísmo poco griego – pues lejos de reportarle la gloria pública, le vale el oprobio– a arriesgar su vida en ese decir porque

⁶⁹³ Foucault, M.; *El orden del discurso*, op. cit.; p. 48.

⁶⁹⁴ Defert, D. "Situación del curso" en: *Lecciones sobre la voluntad de saber*, op. cit.; p. 299. Es decir, una prehistoria de la verdad que remontándose a los s. VII-VI a.C. – lo mismos que había estudiado Nietzsche, recuerda Defert– recupera las transformaciones de la palabra eficaz y constrictiva de verdad; una lectura anti-platónica de la metafísica, pero también nietzscheanamente inversa a la heideggeriana – celebrada por Foucault incluso en términos muy próximos a su propio proyecto (cfr. "Theatrum philosophicum"; DE2, texto n° 80), y finalmente el juego de conocimiento, lenguaje, verdad y pacto social que se ha visto tan decisivo para el francés, y que lo será igualmente en la suerte de los Sofistas.

es así como la autentifica. ¿No es ésta la ascética que impidió por demasiado tiempo liberarse de la voluntad de verdad? No es ésta la cicuta de... ¿el sofista?

En el mismo planteo, el referente empieza a oscilar. Defert apuntaba también lo llamativo de que en su curso inicial “Foucault zamarree con Nietzsche al «hombre teórico» Sócrates”, aunque apenas nombrado, y que en el extremo final de sus clases de 1984 se dedique a reevaluar la interpretación nihilista del filósofo respecto de la muerte de aquel: “toda la enseñanza de Foucault en el Collège de France se desarrollaría en el intersticio de ese enigma nietzscheano de Sócrates”⁶⁹⁵. Como lo muestra G. Campioni, Sócrates ya era un *monstrum* de diversas máscaras a los ojos de Nietzsche, paradoja de racionalismo e instinto invertido, espíritu libre escrutador de almas, maestro de la vida cotidiana, y decadente; percepción cambiante a lo largo del tiempo y no sin relación con la búsqueda experimental del propio alemán⁶⁹⁶. Foucault hace de su pensamiento una experimentación similar, abierta a la historia como diversificación de escenarios posibles ante las tensiones que son la contextura de nuestra cultura, nuestra política, nuestra moral. Y ciertamente, de nuestra filosofía, si podemos reconocer con J. Brunschwig que “si nuestra historia de la filosofía tiene relaciones problemáticas con la filosofía, es sin duda porque nuestra filosofía tiene relaciones problemáticas con su historia”⁶⁹⁷.

Partiendo de la aproximación que Foucault hace a la contienda de la filosofía con la sofística en su primer curso en el Collège, seguiremos el tratamiento del discurso de verdad que se desarrolla en los trabajos de 1980-1984; tomando este hilo en cierto modo menor pero recurrente en las tematizaciones: cómo se plantea la política y la ética de la *veridicción* en el contrapunto entre filosofía y retórica, qué es lo que pasa con esa materialidad del discurso cuya elisión al pensador francés le resultó fundamental, qué desplazamientos y conexiones se tienden entre la tareas de “retorizar la filosofía” y “las ontologías del discurso de verdad”⁶⁹⁸. Se trata, en suma, de adentrarnos lateralmente en el problema de la *parrhesía*, para intentar especificar ese pasaje entre la expulsión de un discurso que inquieta a la ontología, como ademán arbitrario y violento de la filosofía, y la necesidad de interponer límites a ese juego político con la apariencia desde lo que Gros llama “un materialismo ético de la veridicción”⁶⁹⁹; demarcación que se medirá sorpresivamente mucho más de la parte de los gobernados que de los gobernantes.

⁶⁹⁵ Idem, p. 290.

⁶⁹⁶ Campioni, G.; *Nietzsche: Crítica de la moral heroica*, Trad. y prólogo Sergio Sánchez, Madrid: Avarigani Editores, 2011; ver capítulo “II. Sócrates monstrum: heroísmo y decadencia”, pp. 113-172.

⁶⁹⁷ Brunschwig, J. “L’histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique? Non et oui”, en: Cassin, B. (Dir.), *Nos grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d’appropriation de l’antiquité*; Paris: Seuil; 1992; p. 66.

⁶⁹⁸ Foucault, M.; “Table ronde sur La vérité et les formes juridiques”, DE2, texto n° 139; pp. 632; y *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 316 respectivamente.

⁶⁹⁹ Gros, F. “Sujet moral et soi éthique chez Foucault”, *Archives de Philosophie* 2002/2, (Tome 65), p. 237.

6.1. El *logos* que da lo que no tiene

La exclusión del Sofista, como último episodio de una serie de transformaciones que Foucault analizará remontándose a Hesíodo, se presenta como un gesto paradigmático de la voluntad de saber. Es en Aristóteles y no en Platón donde el pensador francés sitúa la confrontación decisiva, porque no se ocupa tanto del personaje en sí, de condenar su oficio –aunque no falten menciones a ello– cuanto de deshabilitar la validez de su discurso, el poder de realidad del sofisma.

Apoyándose fundamentalmente en pasajes las *Refutaciones sofísticas*, *Primeros Analíticos* y *Metafísica*, Foucault presta especial atención a tres cuestiones. En primer lugar, el hecho de que los sofismas no se ubican en relación con la distinción entre razonamientos verdaderos y razonamientos falsos, sino que emplazan un sitio “marginal y singular”: no son razonamientos falsos que se hacen pasar por verdaderos, son *apariencias de razonamientos*, ni verdaderos ni falsos, que hacen de la sofística en su conjunto “una sabiduría que parece tal pero no lo es”⁷⁰⁰. Segundo, esa apariencia no responde a un arte del simulacro sino a un juego con la materialidad del discurso en sus diferentes aspectos (la escasez de las palabras en relación con la multitud de las cosas, el intercambio de las partes del enunciado, lo dicho como acontecimiento irreversible, la rivalidad entre los interlocutores). Tercer punto, tal materialidad no es sino una sombra irreal que acecha a la realidad ideal del *logos*, la cual puede neutralizarse reintroduciendo distinciones en la significación⁷⁰¹.

En el campo del razonamiento, está el silogismo que lo desarrolla verdaderamente, de acuerdo a las reglas y la necesidad de la lógica en relación permanente con lo significado, y está el sofisma que lo utiliza como escenario para un juego auto-contenido de lo dicho en la disputa entre los interlocutores⁷⁰². En ese juego que aparenta un razonamiento, el efecto no es el establecimiento de una verdad que todos pueden reconocer y acordar, sino la victoria de quien puede sostener su enunciación e invalidar la del otro⁷⁰³. En este nivel, el sofisma se presenta como el doble de sombra de la apofántica; nunca es realmente declarativo en tanto sustituye la correspondencia que permite establecer la verdad o falsedad de las proposiciones por la realidad del discurso mismo que, al ser concebido como una cosa, no puede referirse a otras cosas. Se pone en acto así “una ontología insólita, parcial, limitativa, discontinua y renga” que se desarrolla entre dos afirmaciones contrarias pero equivalentes: todo es verdadero (desde que es dicho, es o existe), nada es verdadero (no se han utilizado sino palabras, símbolos materiales, que no dicen el ser)⁷⁰⁴.

⁷⁰⁰ Foucault, M.; *Lecciones sobre la voluntad de saber*, op. cit.; pp. 55-58. Cita de Aristóteles de *Refutaciones sofísticas*, 165 a, 20-21; en: Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) I. Categorías – Tópicos – Sobre las Refutaciones Sofísticas*, Introd., trad. y notas M.C. Sanmartín, Madrid: Gredos; 1982; p. 310.

⁷⁰¹ Foucault, M.; *Lecciones sobre la voluntad de saber*, op. cit.; pp. 59-62.

⁷⁰² Idem, p. 65.

⁷⁰³ Idem, pp. 75-76.

⁷⁰⁴ Idem, pp. 80-82.

El sofisma, que apuesta en la polémica discursiva la relación que se establece entre el sujeto y el discurso, aparece “en sentido estricto como una perversidad; relación indebida con la materia, el cuerpo del discurso” y es juzgado como “formalmente desordenado, moralmente deshonesto y psicológicamente pueril”⁷⁰⁵. Su irrealidad material es la del establecimiento de una relación de dominación, con la que no tienen contacto ni la verdad, ni el ser, ni el pensamiento. La amenaza del sofista radica entonces en introducir a partir de ese elemento común y compartido por todos que es el lenguaje, una práctica que no consiste en reflejar o expresar el orden de las cosas, sino precisamente en crear realidad mediante la palabra, poder que se conquista por la habilidad en el arte de la persuasión y no por el conocimiento de las esencias. En definitiva, una política que no remite a la ontología del lado del referente, y tampoco precisa de la moral del lado de la intención del hablante.

Tres años después de estas clases, en la mesa redonda desarrollada luego de las conferencias sobre *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault señala que su interés por los Sofistas radica en que presentan “una teoría y práctica del discurso esencialmente estratégica”, en la que hablar es ejercer y arriesgar un poder. Esto, abre a la posibilidad de tratar el discurso de verdad propiamente como un modo de producir acontecimientos mediante una disputa; la oportunidad de descolocar la filosofía como pensamiento continuo de pleno derecho de la verdad y resituirla a partir de sus confrontaciones, “retorizarla”⁷⁰⁶. Sobre el fondo de la prehistoria de la verdad, se trata menos de medir la filosofía según la retórica, que de regenerar el cruce o interferencia entre dos potencias del discurso verdadero que constituyeron su eficacia.

M. Detienne en efecto, presenta la filosofía y la sofística como dos caminos que se abrieron tras la secularización de la palabra, en la cual la transformación decisiva fue el pasaje de la *Alétheia* (gemela de la memoria, incardinada en el no-olvido) como fuerza ambigua de potencias antitéticas pero complementarias, a la lógica llana de la contradicción, situando la ambigüedad en el exterior de la verdad. La *Alétheia* como palabra mágico-religiosa, estaba ligada a determinadas funciones sociales, cualidades de determinados hombres y un plano de lo real que instalaba una dimensión de “presente absoluto”, englobando lo que ha sido, es y será⁷⁰⁷. Como palabra realizadora, en sí misma fuerza de ejecución en los asuntos humanos, no podía presentarse sin más en toda su inconmensurabilidad: debía conquistar una “adhesión íntima” por parte de los oyentes, contemplar entonces cierta seducción, *Apaté* (engaño, ilusión) porque “incapaz de persuadir estaría condenada a la no-realidad”⁷⁰⁸. En un capítulo dedicado enteramente a la ambigüedad de esta palabra y su fuerza benéfico-maléfica precisada de una “dulcificación” para ser recibida, Detienne explica que la *Alétheia* estaba entonces compuesta de un parte de *lethé* (olvido) y *apaté*, como la sombra

⁷⁰⁵ Idem, p. 79.

⁷⁰⁶ Foucault, M. “Table ronde sur La vérité et les formes juridiques”, DE2, texto n° 139; pp. 632-633.

⁷⁰⁷ Detienne, M. *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Madrid: Taurus, 1983; pp. 56-58.

⁷⁰⁸ Idem, p. 69.

necesaria que da silueta a la luz. Los maestros de la verdad conocen también el arte de engañar, como lo confiesan las Musas en el prólogo de la *Teogonía* de Hesíodo: “Sabemos decir muchas cosas engañosas, semejantes a realidades, pero también sabemos, cuando así lo deseamos, decir las cosas verídicas”⁷⁰⁹. La peligrosidad de esa dualidad, que ya era inquietud en Hesíodo, no se convierte propiamente en problema hasta que el pensamiento racional “plantea el tema inédito de las relaciones entre palabra y realidad”, que va a desarrollarse en dos direcciones: el poder de la palabra sobre la realidad, que será fundamental para la primera reflexión filosófica, y el poder sobre el otro, el oyente, línea determinante del pensamiento retórico y sofista. Como se adelanta al cabo de este mismo capítulo, esto no llegó a producirse “por el simple juego de las ideas”, se dio “una vez consumada la ruina de la palabra como potencia, realidad dinámica” debida a nuevas condiciones políticas y sociales⁷¹⁰.

En esta transformación en el curso de los s. VII y VI a.c, que no seguiremos *in extenso* aquí y que Foucault analiza en las *Lecciones* fundamentalmente en el ámbito de la justicia –al que Detienne concede igual relevancia⁷¹¹– interesa notar que en la secularización de la palabra de verdad, filosofía y sofística serán entonces la continuación, vuelta oposición excluyente, de los dos rasgos que reunía la *Alétheia*. La revelación del orden que establece los repartos y el arte de lo ambiguo; de un lado la verdad como “potencia más estrictamente definida y más abstractamente concebida”, radicalmente separada de los demás planos de lo real, y del otro, un saber inexacto de lo contingente, que hace a los primeros sofistas sabios consejeros de la política, próximos a la representación del hombre prudente, en tanto comparten “un mismo campo de acción y una misma forma de inteligencia”⁷¹². Mientras que Detienne se dedica al decurso de la verdad en estas dos vías, primero la centrada en la *Apaté* que se refugiará en adelante en la *doxa* volcada enteramente a la *praxis*, y luego a las similitudes y diferencias del pensamiento dicotómico entre las sectas religiosas y la formulación filosófica de Parménides⁷¹³; Foucault se centra en los procesos por los cuales llegará a instaurarse el “lugar ficticio” donde va a desarrollarse el discurso filosófico de la *Alétheia*⁷¹⁴.

⁷⁰⁹ Idem, pp. 78-81. Hesíodo, *Teogonía*, [25] en: *Obras y fragmentos*, Introd., trad. y notas A. Pérez Jiménez; A. Martínez Díez, Madrid: Gredos, 1978; pp. 70-71.

⁷¹⁰ Idem, Capítulo IV: “La ambigüedad de la palabra”, pp. 59-85.

⁷¹¹ En el capítulo siguiente al mencionado, (V: “El proceso de secularización”; pp. 87-108) Detienne agrega a la justicia que la deliberación militar es la primera en emplazar la palabra-diálogo en el ámbito de lo que es común, lo que se sitúa en el centro, concentrado en la idea fundamental de *to mesón* (que Foucault recupera), en que se desarrolla la distinción entre lo que concierne a todos, lo público y los intereses privados. Allí ya se juega una “primera forma de retórica” en tanto la decisión decantará a favor del argumento que se presente más persuasivo, y como resultado de una lucha entre los interlocutores, pero donde vale la *isonomía* (igualdad y reciprocidad); escenario entonces de una palabra enteramente secularizada y donde se esbozan determinadas concepciones esenciales del primer pensamiento político – con el advenimiento de la ciudad la palabra será “el útil político por excelencia”. Por esto último es que nos resulta importante indicar esta procedencia, ya que la realidad de lo político estará en el nudo del conflicto entre filosofía y sofística.

⁷¹² Idem, p. 137; 122

⁷¹³ Idem, Capítulo VI: “La opción: Alétheia o Apaté”, pp. 109-144.

⁷¹⁴ Foucault, M. *Lecciones sobre la voluntad de saber*, op. cit.; pp. 173-174.

Se encuentra entonces en el trabajo de Detienne esa prehistoria que podía esperarse, luego del planteo al comienzo de las *Lecciones*, en el propio desarrollo de Foucault, y éste en su lugar despliega un análisis de las condiciones externas del decir veraz, en el que asume su sentido la propuesta de considerarlo como práctica o acontecimiento propiamente *político-social* –lo que una década después caracterizará como un “estudio del decir veraz de una manera etnológica”⁷¹⁵. La reconstrucción foucaultiana transita cómo por debajo de la dimensión del saber, en la que se entablaron en torno al *nomos* distintas relaciones entre la escritura, la discusión pública, la pedagogía y la naturaleza, que definirían su institución en el dominio neutro del “centro” (*mesón*), se dieron una serie de transformaciones políticas, sociales, técnicas que lo hicieron posible y que no sólo muestran su carácter históricamente producido, sino su vinculación con conflictos sociales y políticos. En este plano, aparecen las luchas y alianzas entre los dos grandes grupos que representaron el antagonismo en la *polis*: los ricos y los pobres, la aristocracia y los artesanos y campesinos – partición apenas aludida por Detienne en las últimas palabras de su estudio⁷¹⁶. Basándose en trabajos de historiadores, Foucault repara en medidas atinentes a la propiedad de las tierras, el trabajo esclavo, el papel de los hoplitas, el uso de la moneda, extrayendo el modo en que pudo componerse en el *nomos* la apariencia de un cambio hacia una mayor igualdad y una continuidad material de los privilegios de las grandes familias. De su amplio desarrollo, interesa retener que en el horizonte de ese desnivel, se produjo la proyección de un discurso que dice lo verdadero y lo justo a la vez, orden del mundo y de las relaciones sociales, pero que sólo puede ser pronunciado por quien no tiene deseos particulares que lo inciten a torcer esa recta medida. Posición tercia a la vez desprendida y prescriptiva como el *nomos* mismo: entre el tirano y el poder popular, un celoso legislador como Solón, un sabio, un filósofo⁷¹⁷.

⁷¹⁵ Foucault, M. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2014; p. 38.

⁷¹⁶ Detienne, M. *Los maestros de verdad...*; op. cit.; p. 146-147. Allí nota: “Para que se haga sentir, para que se pueda formular la exigencia de no-contradicción, también ha sido preciso, sin duda, el peso de otro gran hecho social: la institución en la práctica jurídica y política de dos tesis, de dos partidos entre los cuales la opción era inevitable”, y reenvía en nota al pie a un apartado del trabajo de J. P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne* (1974). En el primer texto de este trabajo, “La lutte des classes”, Vernant discute la lectura marxista según la cual el mundo antiguo constituye una sociedad de clases que puede ser definida por el modo de producción esclavista. Sintetizando, lo que muestra es que lo determinante era el lugar que ocupaban los individuos en la vida política, y que era a través de la mediación del estatuto político que la función económica determinaba sus intereses materiales, necesidades sociales y solidaridad y apoyo con otros grupos. Desde esta clave, define que en efecto es la oposición entre ricos y pobres la que mejor refleja ese escenario social por demás complejo y que analizará pormenorizadamente en el resto del estudio. En: Vernant, J. P.; *Oeuvres. Religions, rationalités, politiques I*, Ed. Maurice Olender, Paris: Seuil, 2007; pp. 619-634.

⁷¹⁷ Foucault, M. *Lecciones sobre la voluntad de saber*, op. cit. Fundamentalmente clase del 17 de Febrero para la crisis agraria, transformaciones políticas y el rol de los militares, campesinos y artesanos; clase del 3 de Marzo para las dimensiones del *nomos*, clase del 10 de Marzo completa para las transformaciones religiosas y lo puro/impuro; clase del 17 de Marzo para la relación entre pureza-develamiento del orden y el establecimiento del lugar ficticio del discurso de verdad.

Este recorrido que parece apartarse de la discusión sobre el discurso de verdad, puede leerse sin embargo como el tipo de problematización que ensaya Foucault y que concierne a una diferencia capital con otro tipo de aproximaciones. Desde la clave de esa suerte de etnología del decir veraz, en la misma mesa redonda antes aludida, Foucault marca un contrapunto entre Dumézil y Lévi-Strauss que atañe a su propia posición: en vez de identificar o proyectar todas las estructuras sociales, las reglas, los ritos, en un universo del discurso, se trata de resituar la práctica del discurso en el interior de las prácticas sociales⁷¹⁸. Se distingue allí también de análisis de las estrategias del discurso como los de Strawson, Austin, Searle, indicando un desplazamiento a un “contexto histórico más real; hacia prácticas que son de una especie diferente de las conversaciones de salón”⁷¹⁹. El punto fundamental, no obstante, aparece un momento después cuando se plantea si entonces el discurso, como práctica, es la única realidad. Vale citar la respuesta en su extensión:

No tiene sentido decir que el discurso es lo único que existe. Un ejemplo muy simple: la explotación capitalista, de cierta manera, se realizó sin que jamás su teoría haya estado verdadera y directamente formulada en un discurso. Pudo ser revelada ulteriormente por un discurso analítico: discurso histórico o económico. Pero los procesos históricos ¿se ejercen o no en el interior de un discurso? Se ejercen sobre la vida de la gente, sobre sus cuerpos, sus horarios de trabajo, su vida y su muerte [...] podemos estudiar el discurso moral capitalista y mostrar a qué finalidad estratégica se corresponde poniéndolo en relación con las prácticas de explotación. Y en ese punto, la explotación capitalista nos servirá de elemento extra-discursivo para analizar la estrategia de ese discurso moral⁷²⁰.

No todo es discurso; el orden del discurso no es *imperium in imperio*: cuestión que exige aclarar qué es lo que Foucault cifra entonces en los Sofistas, y avanzar así a lo que hay de desafiante en la relación entre ontología histórica y verdad. Si la sofística representa la simétrica inversa de la disociación que hace la filosofía respecto del discurso —ésta elidiéndolo; aquella absolutizándolo como realidad autosuficiente e inconexa—, entonces se da como otro modo de suprimir, aunque no sin afectarla, la realidad extra-discursiva; es decir, todo lo que no pasa en y por el discurso. Si en cambio, la postura del sofista consiste en mostrarlo como práctica que no se escinde del resto de las prácticas sociales pero que a su vez reporta una dimensión diferente, que no es mera deducción, sino continuación y realización por otros medios, entonces *retorizar la filosofía* apunta a derogar la distancia interpuesta entre la existencia social y una verdad que debe regirla pero es inaccesible para la mayoría. Esto es, devolverle en el análisis de su discurso el mismo juego que el sofista recoge de esas tres notas de la *Alétheia* cuando era palabra realizadora: función social, eficacia y temporalidad. Así, cuando Foucault señala la constitución de ese espacio ficticio del *nomos*, está indicando como *estrategia* la articulación de la filosofía en un *logos* verdadero instalado en esa plenitud trascendente de la *Alétheia*; está sugiriendo que en tanto lugar inventado, su

⁷¹⁸ Foucault, M.; “Table ronde”, op. cit.; p. 636.

⁷¹⁹ Idem, pp. 631-632.

⁷²⁰ Idem, pp. 637-638.

desconocimiento está mucho más próximo a ser expuesto por esa pseudo-sabiduría despreciada que por el razonamiento verdadero, ordenado y honesto.

Ya en la elección que hace Foucault para enfocar el desacuerdo hay algo llamativo. Pasando de largo cuanto menos dos casos en que podría repensarse si la filosofía pudo, efectivamente, establecer un corte limpio con la retórica –Parménides que escribe un *poema*, índice quizás señala L. Gernet, “de que no quiso privarse para la exposición de su doctrina de un procedimiento tradicional de encantamiento”⁷²¹; y Platón, quien admite la posibilidad de una buena retórica que va de la mano de la dialéctica⁷²²– se desplaza a Aristóteles como hito decisivo. P. Aubenque, cuya obra es parte del material utilizado por Foucault para la *Lecciones*, señala en consonancia que “no hay exageración alguna en decir que la especulación de Aristóteles tuvo por principal objetivo responder a los sofistas”⁷²³; pero refiere asimismo que considerando una “mera evasiva esa «superioridad irónica» con la que el Sócrates de Platón despacha las teorías sofísticas del lenguaje”, les da la talla de genuinos contrincantes, asumiendo los problemas que planteaban⁷²⁴. Hasta aquí puede entenderse que el profesor del Collège haya optado para mostrar la distancia por quien refutó seriamente ese doble de sombra de la filosofía. Si no fuera porque Aristóteles fue también quien asimiló desde ella todo el campo al que se dirige y en el que es posible y tiene éxito el sofista: no sólo el discurso sino propiamente la contingencia, y más precisamente la política; si no fuera porque igualmente criticó la misma disociación entre el orden de la *Alétheia* y la experiencia. B. Cassin, restituyendo la palabra de los propios Sofistas, acuerda que tanto como responsable de reducirlos a “plantas que hablan”, Aristóteles a su vez aprendió no poco de ellos en materia política⁷²⁵.

Es notable cómo, comenzando por la misma relación que Aristóteles establece con sus predecesores, en la cual Foucault lee el comienzo del discurso filosófico encerrado sobre sí mismo, y dispuesto a “eliminar el exterior”⁷²⁶; Aubenque propone completamente lo contrario. Entiende allí un diálogo ininterrumpido en el que “la historia ya no es el margen que separa al hombre de las esencias sino el indefinido horizonte de la búsqueda y el trabajo humanos”, prueba laboriosa sin itinerario fijo que pone “en juego la posibilidad misma de *completar* la filosofía”⁷²⁷, y en la cual el error proviene para Aristóteles nada menos que de la obstinación con que ciertos filósofos vuelven sus principios impermeables a la experiencia –*ficción* no es el espacio neutro que se conquista para la verdad, sino “la violencia que se hace a la verdad con tal de satisfacer una hipótesis”⁷²⁸. Más allá

⁷²¹ Gernet, L.; *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid: Taurus, 1980; p. 364.

⁷²² Platón, *Fedro*, 265e hasta el final del diálogo. La retórica, ligada al conocimiento del alma y las distinciones que hace la dialéctica, aparece como instrumento pedagógico. Platón, *Fedro*, en: *Diálogos III*, Trad., introd. y notas E. Lledó Iñigo, Madrid: Gredos, 1986; pp. 385-413.

⁷²³ Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Taurus, 1984; p. 93.

⁷²⁴ Idem, p. 154, nota al pie n. 43.

⁷²⁵ Cassin, B.; *El efecto sofístico*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008; p. 17, p. 107.

⁷²⁶ Foucault, M.; *Lecciones sobre la voluntad de saber*, op. cit.; pp. 48-54.

⁷²⁷ Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit.; p. 90-91.

⁷²⁸ Idem, p. 84.

de un desacuerdo exegético, que incluso podría aproximarse como dos versiones del trato con el afuera de la filosofía, por exclusión y por asimilación (resuenan los términos en que Althusser planteaba la relación con la verdad en el idealismo y el materialismo), lo que nos interesa extraer de aquí es si abriendo un poco el juego de este cruce de interpretaciones, no puede identificarse el enclave de la relación entre política, ética y veridicción en los bemoles de la confrontación entre filosofía y sofística. Si no es posible, apoyándonos con Aubenque y Cassin para un lado y otro de las partes que opuso Foucault y a las que volverá en sus últimas indagaciones, arrojar luz sobre un escenario que entendemos como el mismo para ambas ocasiones⁷²⁹.

Adelantándonos a los motivos que son centrales en los cursos de 1980-1984 de Foucault, puede tomarse como hilo conductor las condiciones y reglas que atañen a la *téchne* del discurso. Específicamente en cuanto, como señala J. P. Vernant, el arte político es en lo esencial un ejercicio del lenguaje y “*el logos* en su origen adquiere conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política”; y de manera diferente de como lo presentaba Detienne, que la razón griega, forjada en ambos caminos abiertos desde la *Alétheia* arcaica, “no se ha formado tanto en el comercio humano con las cosas, cuanto a través de las técnicas que actúan sobre los demás y cuyo argumento común es el lenguaje”. Tanto la sofística como la filosofía son “hijas de la ciudad”⁷³⁰. Si la retórica se suma como disputante de la *téchne technés*, el arte de las artes –expresión a la cual Foucault presta especial atención entre el gobierno político y la dirección de las almas⁷³¹–, tal vez la querella con el discípulo y no el maestro de Platón sea la que introduce la ambigüedad entre un extremo y otro de la década que separa sus exploraciones en la Antigüedad. Quizás este filósofo opere, en un segundo plano, de la misma manera que operó Spinoza en ocasión de la reconstrucción del materialismo. Acaso respecto de la política del discurso pueda pensarse, reconduciendo las palabras de D. Defert, en un arco definido por *el enigma técnico de Aristóteles* y su posible respuesta.

⁷²⁹ En tal sentido, sin duda es preciso establecer un recorte: la obra de Aristóteles así como los tratados sofísticos y los puntos que trabajan aquellos lectores contemporáneos relativos a la temática – sin mencionar el volumen de estudios en general disponibles al respecto–, son inabarcables desde nuestro acotado propósito. Nos centraremos sólo en un aspecto que puede servir de hilo conductor para esclarecer ese supuesto cambio de valoración respecto a la verdad en los últimos trabajos de Foucault, recurriendo a una constelación exegética francesa de la Antigüedad, conformada tanto por autores vinculados que el mismo filósofo refiere – L. Gernet, del cual J. P. Vernant es discípulo y trabaja en colaboración con P. Vidal-Naquet, M. Detienne que también remite al trabajo de los anteriores; P. Aubenque cuyo trabajo Foucault utiliza en *Lecciones*- y a los cuales añadimos B. Cassin para la sofística, y N. Loraux para consideraciones sobre la política en la Grecia clásica, la que a su vez se formó con J. P. Vernant.

⁷³⁰ Vernant, J. P.; *Les Origines de la pensée grecque* (1962), en: *Oeuvres. Religions, rationalités, politiques I*, op. cit.; p. 189; p. 238.

⁷³¹ Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; pp. 69-71.

6.2. Desperfectos técnicos

Según lo presenta B. Cassin, la tensión máxima entre filosofía y sofística no está en la subordinación del *logos*, y por tanto la política, a la ontología —a la cual la segunda opone una *logología*: el ser es lo creado por el discurso— sino en sus corolarios en “la lucha por una legislación ética del sentido”⁷³². A esta se desplazaría en definitiva el problema técnico:

El hecho de hacer del *logos* la condición necesaria de lo político es, a causa de la amplitud misma del sentido del término, un hilo tan grueso o tan flojo que permite atar en la misma gavilla una buena parte de la Antigüedad y una buena parte de la Modernidad más próxima a nosotros. De manera que la pregunta subsidiaria es, como en los concursos, la única que desempata: ¿hay un buen y un mal (uso del) *logos*? Y además: ¿el *logos* es o no, de por sí, factor de eticidad, de modo tal que de su buen o mal uso dependa toda la moral, y toda la moralidad de la política?⁷³³

Aplazando indefinidamente la consideración de la intención en pos de la evaluación del efecto del discurso, los sofistas sostienen la autonomía de lo político, su irreductibilidad a cualquier tipo de arbitraje meta-lingüístico. Incluso en el único índice que se mide ese efecto, “el paso de un estado menos bueno a otro mejor”, no se trata sino de lo creado por el mismo discurso: cómo puede transmutarse la opinión, lo que se dice de algo. De allí que Cassin señale que lo central no es la repercusión sobre el oyente, sino el “efecto mundo”: ese “afuera” sólo proporciona indicaciones sobre el decir que lo ha construido⁷³⁴. Aquella pregunta se retrotrae al juego retórico mismo en el cual no es cuestión ni de bueno ni de malo, ni de verdadero y falso, ni de la *physis* ni del *nomos*, sino de maximizar la potencia del lenguaje que se convierte en poder de generar acuerdo, volver lógico lo ambiguo, conseguir adhesión a lo que podría entenderse entonces como una *persuasión de mundo*. Es decir, se trata del poder de realizar la política.

Los Sofistas son los que propiamente “ciudadanizan la verdad” porque se sitúan en la bisagra de la cultura y el Estado, desarrollando la “racionalidad retórica” a partir de dos paradojas de cuyo tratamiento, nos dice esta intérprete, depende la valoración de estos personajes como “precursores de la *Aufklärung*” o “demagogos que es preciso eliminar para preservar una democracia sana”: la paradoja de la enseñanza y la del consenso. La primera consiste en que la exigencia de pensar por uno mismo viene de afuera, es conminada por otro; es decir, que la autonomía se busca suscitada por un mandato heterónomo. La segunda se deriva de ésta, cuando ya no atañe a los individuos tomados de uno en uno sino a la formación pública, la educación general, y radica en que si la cultura es la adhesión individual a los valores de todos y el lazo social la coparticipación en ellos, no se sigue de dónde puede venir el progreso, cómo es posible que se dé el cambio. Y es en este punto que se yergue la diferencia entre filosofía y sofística, dado que el consenso reúne los tres dominios

⁷³² Cassin, B. *El efecto sofístico*, op. cit.; pp. 17-19.

⁷³³ Idem, p. 155.

⁷³⁴ Idem, p. 72.

cuya articulación puntualiza la divergencia entre ambas: el lenguaje y la argumentación como medio de alcanzarlo; la ética en tanto se trata de llegar a un óptimo que las minorías o los más desfavorecidos puedan aceptar y la política en tanto el dominio en el que resulta requerido es el de los asuntos comunes⁷³⁵. Cassin compara la elaboración que hacen los Sofistas con la propuesta por Platón y Aristóteles, entendiendo a este último como una suerte de combinación de los anteriores, y al cabo, mucho más próximo a los primeros.

Del lado de la sofística, puesto que la política es cuestión de *logos* y no de ser, la virtud política es un aprendizaje continuo, que empieza con la adquisición misma del lenguaje: desde que el niño comprende lo que se le dice, realiza por su propia cuenta esa convención que son las palabras. No obstante, la universalidad en el acceso a la palabra, no acarrea la igualdad en los efectos que se producen con ella –hay quienes saben utilizarla mejor que otros, sea por naturaleza, sea porque se han ejercitado; es por ello que existe un *arte* de la palabra y que se contratan maestros para aprenderla. El *logos* es entonces no sólo lo que distingue al hombre del animal, sino “lo que hace diferir al hombre del hombre”, precisamente en esa virtud de la que nadie está privado, pero que a la vez, introduce diferenciaciones –“modelo perfectamente democrático y rigurosamente elitista”. Frente a tales desemejanzas que se traducen en opiniones diversas sobre lo mismo, raíz de los conflictos, el consenso (*homónoia*, acuerdo de las mentes) no se alcanza extinguiéndolas, sino a través del acuerdo en las palabras (*homología*) que surge al conquistar la adhesión común en ese mismo plano: se logra “por la atracción de hombres sensibles al *logos* por un *logos* superior”. La ciudad es entonces una *performance* permanente: cada diálogo es oportunidad del consenso que la actualiza y mantiene unida, un ejercicio del discurso que crea su propio *kairós* en un discurrir que hace actuar el tiempo contra el espacio (las particiones de lo sensible). El consenso sofístico se crea sometiendo constantemente a la tensión, al conflicto, no elimina la *stasis* (división) sino que la subsume incorporando a aquel las mismas opiniones o prácticas que debían impedirlo –la “esencia de lo político no es así una unidad de identidad, sino una unidad verdaderamente formal, libre, vacante, la forma de una unidad abierta a todos los contenidos”⁷³⁶.

Mientras habría en la transposición de Platón del alma y la ciudad una aceptación de la jerarquía inamovible de las diferencias en un consenso proyectado en la idea de Bien (que reúne ética y política), Aristóteles asume al igual que los sofistas la unidad como un “con” y no un “uno”. La ciudad es ante todo una pluralidad, una composición mezclada, cuya *homónoia* señala Cassin, no pertenece al vocabulario de la *Política* sino al de la *Ética a Nicómaco*, donde es definida como *politiké philía*; amistad civil. El tipo de amistad está en correlación con el tipo de hombres y los distintos regímenes: la amistad entre personas que ya se encuentran en concordia consigo mismos y con los otros, es característica de la aristocracia; en la democracia es la idea de igualdad la que confiere sustrato a esa relación, no obstante rara, ya que la gente de la multitud es poco propensa a

⁷³⁵ Idem, pp. 103-106.

⁷³⁶ Idem, p. 141-159.

la concordia. En este caso, no es por ende la *homónōia* sino la *stasis* la que mantiene lo común, la mutua vigilancia para que nadie se aproveche de más de lo que es de todos –es el interés egoísta el que conserva la medida, como producto de esa tensión sostenida. Más allá de las complejas relaciones entre ética y política, para esta lectora puede decirse que la primera queda subsumida en la segunda, pudiendo reconocerle a la política, ciencia “suprema y directiva en grado sumo” su especificidad⁷³⁷; la cual Aristóteles hará valer también con respecto a la retórica.

Cassin vuelve a marcar en esta relación la distancia que toma Aristóteles de Platón. Mientras que la mala y buena retórica que aparecen en el *Gorgias* y en el *Fedro*, conllevan en definitiva a la disolución de la retórica “porque en su lugar encontramos o bien la sofística o bien la filosofía”⁷³⁸; en el primero no hay sino una retórica y como arte en cierto modo autónomo, que es a la persuasión lo que la dialéctica a la demostración. No falta, sin embargo, una apreciación respecto de un uso impropio de aquella, que repite los mismos términos utilizados para la diferencia entre sofística y filosofía: cuando la retórica excede su función que se limita a teorizar sobre los medios de persuasión, el *cómo*, y se desliza a los objetos sobre los que refiere el discurso, se transforma en una *política aparente o apariencia de política*, haciendo pasar los *logoi* por *prágmata* “objetos reales” – se verá luego la importancia de esta distinción para Foucault. Admitiendo entonces que esto supone una supresión del efecto sofístico en tanto se le retira su estatus político a la retórica, Cassin reivindica sin embargo que Aristóteles da a esta última “su norma desde el interior de su competencia”, donde lo que define su calidad es el modo de ejercer su técnica, y no un “afuera ético filosófico”⁷³⁹.

Si se retoman los tres aspectos de la función social, la eficacia y la temporalidad del discurso que asume la sofística y que, ahora puede verse, hace jugar en la formación del consenso, se puntualiza la supresión política que se critica a la filosofía. La cual, no obstante, asume o se dice en varios sentidos. M. Narcy señala por ejemplo que “el momento griego de la política no tiene representación adecuada en la filosofía”, refiriéndose más precisamente al momento *democrático* como una realidad que la filosofía no puede pensar, porque introduce diferenciaciones entre el buen político y el pueblo que reasumen rasgos aristocráticos. Volviendo sobre aquello que señalaba Cassin respecto de la adquisición del lenguaje como comienzo del aprendizaje de la virtud política, pero dejando de lado el elitismo en la formación, Narcy sostiene que son los sofistas quienes afrontan el desafío del nuevo escenario social, redoblando incluso su apertura igualitaria del *logos*: “los primeros educadores de la virtud política son así las mujeres y los esclavos”, precisamente “aquellos a los que apelamos en primer lugar cuando queremos profundizar la distancia entre democracia antigua y democracia moderna”⁷⁴⁰. N. Loraux se centra en cambio en cómo esa

⁷³⁷ Idem, p. 166-170.

⁷³⁸ Idem, p. 239.

⁷³⁹ Idem, pp. 249-254.

⁷⁴⁰ Narcy, M. “Quels modèles, quelle politique, quels Grecs?” en: Cassin, B. (Dir.) *Nos Grecs et leurs Modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Paris: Seuil, 1992; pp. 107-110. Hace una lectura

dimensión realizadora de la palabra pudo hacérsela actuar en el *nomos* contra la verdad misma, en una “elipsis de lo político en el seno de lo político”: no le hace falta convocar a los sofistas como contrapunto para exponer el “olvido fundador” que implica la unidad que la *polis* se relata a sí misma –borra su procedencia de la *stasis*, pone límites a la memoria cívica, decreta que está prohibido recordar el conflicto⁷⁴¹. Foucault, por su parte, hace del tiempo como dimensión histórica y como acontecimiento, aquello cuya exclusión del discurso de verdad explica “la ausencia de una teoría que permita pensar en las relaciones del azar y del pensamiento”⁷⁴², ya que el orden del discursar se ha subsumido en el orden trascendente del Orden, donde no hay riesgo, indeterminación ni tampoco oportunidad. En conjunto, la desagregación filosófica de la política en la política, puede condensarse en la idea de Rancière de que “la *politeia* de los filósofos es la identidad de la política y la policía”⁷⁴³.

Como contraparte, se dibuja también claramente la elisión que hace la sofística y que espeja el mismo movimiento que le reclama a la filosofía, como puede considerarse en la lectura que propone Cassin de Aristóteles. Si se consulta el Libro IX de la *Ética a Nicómaco*, del cual extrae la relación entre *homónoia* y *stasis*, resulta bastante opaco que del pasaje se siga ese nexo; más bien estaría asentada allí su imposibilidad. Luego de señalar que los malos no pueden concordar ni ser amigos porque aspiran a más beneficios de los que les corresponden sin contribuir con los servicios públicos, Aristóteles concluye: “Y como cada uno desea estas cosas para sí, critica y pone trabas a su vecino, y si no se atiende a la comunidad, ésta se destruye. Así, al forzarse unos a otros y no querer hacer gustosamente lo que es justo, acaban por pelearse”⁷⁴⁴. Fin del pasaje; ni en éste ni en la argumentación circundante se hallan indicaciones que expliciten o sugieran que una mutua limitación de los egoísmos permite sostener lo común. Aparece incluso cuestionada la idea misma de egoísmo, ya que “el malo no está dispuesto a amarse ni siquiera a sí mismo, porque no tiene nada amable”⁷⁴⁵. En cuanto a la retórica y su norma interior, si se atiende el primer libro del tratado, Aristóteles ya adelanta la diferencia entre lo propio de la técnica, lo que puede hacerse con ella, y lo que *debe* hacerse:

salteada de pasajes de *Gorgias*, *Menón*, *Protágoras*, *Laques*, *Teeteto*; y del Libro III, Cap. 4 y 5, de la *Política* aristotélica (p. 113).

⁷⁴¹ Loraux, N. *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires: Katz; 2008; pp. 40-49. La autora toma dos hechos que se desarrollaron en los dos extremos del s. V: la multa y prohibición a Frínico de representar su tragedia *La toma de Mileto* (era un hecho muy reciente que generó en los espectadores un terrible impacto y desesperación) y el decreto del año 403 a.C., que prohíbe “recordar los males” para la reconciliación democrática luego de la tiranía de los Treinta. Volveremos a ello en el próximo capítulo.

⁷⁴² Foucault, M. *El orden del discurso*, op. cit.; p. 49.

⁷⁴³ Rancière, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit.; p. 87. Por proceso policial Rancière entiende “un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir”, que distribuye lo visible y lo decible, y hace que aquellos sean asignados a tal lugar, tal tarea, y “que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y otra al ruido” (p. 44).

⁷⁴⁴ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Trad. y Notas J. Pallí Bonet, Madrid: Gredos; 1985; [1167b 8-16]; p. 364. La cursiva es nuestra.

⁷⁴⁵ Idem, [1166b 27-28]; p. 361.

Por lo demás, conviene que se sea capaz de persuadir sobre cosas contrarias, como también sucede en los silogismos, *no para hacerlas ambas (pues no se debe persuadir de lo malo), sino para que no se nos oculte cómo se hace y para que, si alguien utiliza injustamente los argumentos, nos sea posible refutarlos con sus mismos términos*⁷⁴⁶.

Ciertamente, Aristóteles no condena ni cancela a la retórica misma; como especifica líneas más abajo del fragmento citado, respecto de todos los bienes pueden ser de gran provecho si se los usa con justicia, y causar mucho daño, si lo hace con injusticia⁷⁴⁷. Pero que los perjuicios no estén ligados al arte sino a la intención del uso, no implica que en el filósofo una cosa pueda autonomizarse de la otra: en tanto instrumento de la acción humana, la persuasión no es neutra más que en su consideración teórica, puesta en práctica, que es como efectivamente existe, recibe las notas distintivas de esa acción (recta o reprochable, virtuosa o viciosa, justa o injusta). Esto no constituye simplemente una deducción posible: en el primer libro de la *Ética a Nicómaco*, se explicita que la retórica, así como la estrategia y la economía están subordinadas a la política, y que en ésta el fin no es el conocimiento sino la acción⁷⁴⁸, la cual no consiste simplemente en asegurar la coexistencia y la subsistencia de la comunidad, sino en el *vivir bien*⁷⁴⁹. Resulta difícil sostener que puede confinarse el buen o mal uso de la retórica a la corrección o incorrección técnica; como si para poder valorar el tratamiento técnico que hace del *logos* fuera preciso deshabilitar que implica, no ideal sino concretamente, una dimensión ya no ontológica sino ética. Llamativamente, como si no fueran hombres (y mujeres y esclavos), sino cosas o plantas las que hablan.

Gesto espejado entonces de la sofística respecto de la filosofía al menos en tres puntos. Identificar la ausencia de “un afuera ético filosófico” que legisle sobre el sentido con la desaparición de la dimensión ética en la práctica del discurso, no conlleva llanamente independizarla de la intención, sino amputar a la vez un aspecto constitutivo de sus *efectos*, precisamente donde apuestan su juego los sofistas: la persuasión es eficaz justamente porque tiene en cuenta el *ethos* del oyente (pasiones, deseos, preferencias). Segundo, si puede asimilarse el tratamiento aristotélico de la retórica desde una óptica sofística, no se invalida el hecho de que supone su introducción en otro tipo de legislación; la que implícitamente desliza la sofística: al mismo tiempo que utiliza el poder de la palabra, le pone límites – las palabras no tratarán más que de palabras. En tercer lugar, y como correlato de lo anterior, ello traduce al cabo una partición del tipo de las que se espetan a la filosofía, y que como Aristóteles puede conmover, es preciso conjurar: si damos con una filosofía que no sólo complejiza la relación entre la teoría y la práctica, sino lúcidamente entre *téchne* y

⁷⁴⁶ Aristóteles. *Retórica*, Introd., trad. y notas Q. Racionero, Madrid: Gredos; 1994; [1355a 29-34]; p. 170-1. La cursiva es nuestra.

⁷⁴⁷ Idem, [1355b 5-10], p. 171.

⁷⁴⁸ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, op. cit.; [1094b 5; 1095a 5-10]; pp. 130-132.

⁷⁴⁹ Aristóteles. *Política*, Introd., trad. y notas M. I. Santa Cruz y M.I. Crespo, Buenos Aires: Losada, 2005; [1252b 30], p. 56.

práctica, entonces eso no puede provenir de la filosofía misma. Esta es incapaz de admitir la contingencia, el poder, el azar, la pluralidad; todo ello tiene que deberse a la sofística.

Es la propia Cassin la que propone que el consenso, sofístico o filosófico, reúne las tres cuestiones del discurso, la ética y la política. El primero y la última se funden en la retórica de los sofistas; el elemento intermedio queda en cambio oscurecido. ¿En qué se da el factor ético? ¿En transformar un estado menos bueno en uno mejor? Y entonces: ¿qué dirime ese pasaje, cómo puede percibirse si el *ethos* del oyente, la acción y toda realidad extra-discursiva queda fuera de consideración? O en cambio, ¿se da en esa común accesibilidad a la virtud política, que al no radicar sino en el lenguaje, es una declaración de radical *igualdad*? Parece ser la opción más probable, pero si fuera el caso, el problema lejos de disolverse se acrecienta. Si el lenguaje hace ser su propio afuera, esa igualdad no existe más que en la práctica del discurso que la pone en acción, pero la política que para los sofistas es *arte de la palabra* y no el mero hecho de hablar, se realiza en la desigualdad práctica, específicamente técnica, que anida en aquella igualdad aparente. El juego sofístico verifica la desigualdad en el *logos* que no se reconquista en ningún otro orden, pues como se indicaba al principio, no es cuestión ni de bueno ni malo, ni de verdadero y falso, ni de la *physis* ni del *nomos*, sino del poder de imponer mundo frente a otras palabras, impotentes en tanto inhábiles, de crear nada. Mundo que sólo remite al decir que le dio existencia, y por tanto, a sus límites, su régimen (que nunca se dicen). Retomando desde este otro eje los términos de Rancière, que se mantiene en la práctica del discurso y no extiende (para los sofistas, ilegítimamente) el problema a la ontología, si la política es el encuentro entre el proceso policial –al que la reducía la filosofía– y el “proceso de igualdad”, éste último como presuposición y no dato, implica no sólo la hipótesis de la igualdad de cualquier ser parlante con otro sino *la preocupación de verificar esa igualdad*: que el juego político sea “susceptible de suceder por obra de cualquiera”⁷⁵⁰. Requisito cuya evasión implícita es precisamente lo que permite a estos rétores ganar ascendiente y reclamar el título de “sabios”.

La lectura que propone Aubenque de Aristóteles, permite sin embargo reconsiderar el horizonte en que la sofística adquiere razón de ser y frente al que este filósofo no va a oponer, como entendía Foucault, un sistema cerrado entre ética, política y verdad. Sin duda, hay gran desacuerdo entre la concepción materialista del discurso de los primeros, que este intérprete considera en detalle⁷⁵¹ y la

⁷⁵⁰ Rancière, J. *El desacuerdo*, op. cit.; pp. 46; 81.

⁷⁵¹ Aubenque explica que en los sofistas, dado que el discurso es una cosa, su relación con las cosas físicas no es del orden de la significación sino del *encuentro* (“del encuentro con lo líquido resulta para nosotros el discurso relativo a dicha cualidad”) y lo mismo se aplica para la comunicación de los seres humanos entre sí, la cual no es más que “un encuentro accidental en cuya virtud nuestras palabras, en vez de perderse, resultan asumidas por otro a cuenta suya, es decir, como expresión de su propia experiencia”. La contingencia de ese encuentro es lo que se ha tratado de suprimir mediante la convención del significado. *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit.; pp. 96-104.

teoría aristotélica de la naturaleza significativa del lenguaje⁷⁵². Pero esto, en cierto plano, no es lo central. Lo que interpela a Aristóteles es lo que *puede* la técnica retórica en los asuntos humanos, el motivo por el cual el juego sofístico en su pretensión de “sustituir la universalidad ilusoria de un saber pretendidamente real por la universalidad real de un saber aparente”⁷⁵³, puede tener cabida. Y es que la verdad no se impone por sí misma conquistando adhesión: “en lo que toca a algunas gentes, ni aún si dispusiéramos de la ciencia más exacta, resultaría fácil, argumentando sólo con ella, lograr persuadirlos”⁷⁵⁴.

El sofista es testimonio de que en el orden de la *praxis* no rige sin más e inmediatamente lo verdadero y la ciencia; *combatir* la sofística es el reverso de aceptar que propiamente no es viable *expulsarla*. Su posibilidad se instituye sobre el hecho irreductible de que la acción humana se realiza en y por la “incompleción del mundo”⁷⁵⁵, la distancia nunca salvada entre la naturaleza del mundo sublunar y la ley del cosmos, introducida por la contingencia. Aubenque propone que la teoría de la acción, centrada en la prudencia, es solidaria de una cosmología y una ontología de la contingencia, cuyos puntos clave nos interesa reconstruir en función de tres aspectos: cómo se encuadra en ello el lugar de la *téchne* –que incluye la propia del discurso–, cómo se traman ética y política en la deliberación para afrontar la realidad inestable del consenso, y finalmente, cómo este planteo puede contribuir para entender el pasaje de Foucault de la crítica de la voluntad de verdad a la ontología histórica –política y ética– de la veridicción.

La contingencia es cierta propiedad negativa que afecta a los procesos naturales; no es fundamental, señala Aubenque, sino “residual”: la diferencia, que puede ser mínima pero aun así nunca suprimida completamente, que separa a la ley de su realización en lo particular. La contingencia concierne entonces “a la impotencia de la forma para dominar la materia”, cuya resistencia se debe a su indeterminación “que hace que su causalidad exuberante corra el riesgo de desarrollarse fuera de todo control”⁷⁵⁶. Asimilar el mundo en su conjunto supone aceptar el azar como parte de su carácter inacabado, donde precisamente se emplaza la iniciativa humana para llevarlo a su plenitud. En este punto se explica que haya lugar para el arte además de la ciencia: “el arte no progresa en el mismo sentido que la explicación científica: desaparecería más bien a medida que ésta progresara”, lo que es decir que el arte prolifera por los fracasos de la ciencia, los cuales pueden reducirse, pero al igual que el azar –y por tanto el arte– nunca tendrán cese definitivo⁷⁵⁷.

⁷⁵² El discurso no se asemeja a las cosas porque significa, sino en tanto que juzga, y ésta es una función del alma misma que “rebasa el discurso suprimiendo la distancia con la cosa; ya que es pensamiento de la cosa”. El plano objetivo de las palabras y el plano subjetivo de las intenciones se encuentran en el seno de la realidad humana del diálogo, que muestra una nueva objetividad: la del ser. La unidad del sentido corresponde a la permanencia de la esencia, que se verifica en la intersubjetividad de la comunicación. Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit.; pp. 108-109; 124-131.

⁷⁵³ Idem, p. 264.

⁷⁵⁴ Aristóteles. *Retórica*, op. cit., [1355a 20-25]; p. 170.

⁷⁵⁵ Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica, 1999; p. 105.

⁷⁵⁶ Idem, pp. 100-101.

⁷⁵⁷ Idem, p. 82.

Este marco de inteligibilidad se transpone al dominio de la *praxis*, donde son también los propios seres humanos los que introducen la inestabilidad, ya que cada uno persigue lo que considera bueno y ante la impotencia del fin supremo que es la felicidad de regir como un único bien y el mismo en todas las almas (que son tanto racionales como irracionales), se genera conflicto. La complejidad de la prudencia se debe a que asume que los hombres no sólo están separados de la sabiduría y la concordia por su propia imperfección, sino también por aquella inconclusión del mundo:

El prudente de Aristóteles está en la situación del artista que tiene primero que *hacer*, para vivir en un mundo en el que pueda *ser* verdaderamente hombre. La moral de Aristóteles es, si no por vocación, al menos por condición, una moral del *hacer*, antes de ser y para ser una moral del *ser*⁷⁵⁸.

Esta caracterización del prudente como *artista* es literal: sienta como condición para la concreción de la acción moral y política a la *téchne*, es decir, para la realización efectiva de la virtud que depende de situaciones del mundo que no dependen de ella. Como es sabido, la tematización de la prudencia se encuentra desarrollada *in extenso* en el Libro VI de la *Ética a Nicómaco*; en el cual Aubenque no se centrará en la relación entre sabiduría y prudencia, ambas virtudes dianoéticas de las dos partes del alma racional (la científica y la razonadora respectivamente); tampoco en el problema de la circularidad entre prudencia y virtud moral (el verdadero problema estaría en los límites de la educación moral y los rasgos aristocráticos de una ética que concede privilegio al alma “bien nacida”⁷⁵⁹). Puntualiza, en cambio, el vínculo entre la prudencia –“modo de ser racional verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”– y el arte –“modo de ser productivo acompañado de la razón verdadera”–, que sin embargo Aristóteles diferencia claramente allí: “ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la producción es acción ni la acción es producción”; “el fin de la producción es distinto de ella, pero de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin”⁷⁶⁰.

Para seguir el planteo de Aubenque, cabe retomar dos precisiones que Aristóteles presenta en libros anteriores: en el II define la virtud ética como “modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y *por aquello por lo que decidiría el hombre prudente*”⁷⁶¹, y respecto de esa decisión en el Libro III especifica que “deliberamos sobre lo que *está en nuestro poder y es realizable*” – no se delibera sobre lo eterno, lo que ocurre por necesidad, o de lo que hay conocimiento exacto y suficiente; no se delibera sobre los fines sino sobre cómo y por qué medios alcanzarlos (“el médico no delibera sobre si curará”), y si éstos son muchos, sobre cuál

⁷⁵⁸ Idem, p. 106. Cursivas del original.

⁷⁵⁹ Idem, pp. 74-76. Para este lector aquella circularidad sólo es tal “si se busca una génesis allí donde Aristóteles descubre una concomitancia en la unidad de un mismo sujeto”.

⁷⁶⁰ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, op. cit.; [1140 a 5 – 1140 b 5]; pp. 271-273.

⁷⁶¹ Idem; [1106 b 35]; p. 169. La cursiva es nuestra.

es *más fácil y mejor*. El hombre como “principio de las acciones” elige lo que ha decidido después de la deliberación; la “elección es un *deseo deliberado de cosas a nuestro alcance*”⁷⁶².

Apoyándose en que el arte y la prudencia se mueven en el terreno de lo contingente y que lo posible y realizable es lo que está a nuestro alcance de acuerdo a la situación –tanto para el conocimiento como para la virtud y la acción Aristóteles toma en cuenta *la exactitud que admite la naturaleza del asunto* y la consideración de las circunstancias concretas⁷⁶³–, así como que la regla de la recta razón se señala en el *hombre prudente* y no abstractamente, Aubenque propone que el doble discernimiento de lo posible y lo deseable comporta la adaptación de los medios a los fines *tanto como la de los fines a los medios*. Es decir, se elegirá y hará lo mejor posible de acuerdo al caso particular, con los medios más convenientes de que se dispone; por lo tanto la acción moral requiere la asistencia de la habilidad técnica⁷⁶⁴. En efecto, cuando en el mismo libro VI Aristóteles retoma el tema de la deliberación, ahora como *buen*a deliberación propia del prudente, señala que su rectitud “consiste en una conformidad con lo útil, tanto respecto del objeto, como del modo y del tiempo” –lo útil puede ser en general o respecto a un fin particular y en ello corresponde que lo que se logra sea un bien (el incontinente puede deliberar correctamente de acuerdo a su propósito y alcanzar un mal), que el camino sea el debido y verdadero (ya que es posible alcanzar un bien mediante un razonamiento falso) y que su duración no se extienda indefinidamente⁷⁶⁵.

Dado que la prudencia es moral en sus fines como en sus medios, el problema de los medios de la deliberación no es moral (ya que el prudente no elegirá un mal) sino la adaptación adecuada al fin. Esto es para Aubenque propiamente “un problema técnico”, pero que en definitiva termina repercutiendo en la moralidad: “ignorar las condiciones técnicas de la acción moral, es decir, desinteresarse de la realización del fin es, en el límite, cometer una falta moral. No está permitido ser torpe cuando el fin es bueno”. Asimismo, tomar al prudente como modelo implica que el “momento ético” no se sitúa en el nivel de la voluntad (que quiere el bien según su naturaleza) ni de la acción (cuyo éxito o fracaso depende en última instancia del azar) sino entre ambos: “la elección

⁷⁶² Idem, [1112 a 20 – 1113 a 10]; pp. 185-188. Las cursivas son nuestras.

⁷⁶³ En el primer Libro de la *Ética*, Aristóteles establece que al ser esta una parte de la política, la cual no es una ciencia exacta, “hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático”, ya que “es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida que lo admite la naturaleza del asunto”; [1094 b 20]; p. 131. En el libro II, critica a los que definen la virtud como “estado de impassibilidad y serenidad” de un modo absoluto, “sin añadir «como es debido», «como no es debido», «cuando» y todas las demás circunstancias”; [1104 b 25]; p. 163. En el Libro III cuando trata de las acciones voluntarias e involuntarias, señala la consideración de las circunstancias concretas y el objeto de la acción como motivos “de la compasión y el perdón”- “No estaría mal, entonces, determinar cuáles y cuántas son, quién actúa y qué y acerca de qué o en qué, a veces también con qué, por ejemplo, con qué instrumento y por qué causa, por ejemplo, de la salvación, y como actúa, por ejemplo, serena o violentamente”; [1110 b 30 – 1111 a 5]; p.181. En el aparato crítico de la edición que utilizamos, se señala que justamente en la retórica griega y latina la circunstancia es la situación concreta que caracteriza el caso particular, siendo siete los elementos: la persona, la cosa, el instrumento, el lugar, el tiempo, la manera y la causa.

⁷⁶⁴ Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*, op. cit.; p. 106.

⁷⁶⁵ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, op. cit.; [1142 b 15-30]; p. 280-281.

razonable que, guiada por la elección del bien, decide lo mejor posible en cada momento y deja el resto al azar”⁷⁶⁶. El fin se ve afectado si no se realiza por los medios apropiados y la acción primero tiene que ser *técnicamente acabada* para poder ser juzgada moralmente. A esto se añade lo que implica la tercera condición de la buena deliberación y que atañe igualmente a una “cuestión táctica”: ya en el Libro II Aristóteles señala que “en lo relativo a las acciones y la conveniencia no hay nada establecido [...] sino que los que actúan deben considerar siempre *lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y la navegación*”⁷⁶⁷. Temporalidad y oportunidad se unen nada menos que en el concepto de *kairós*, del cual basta retener que en esta comparación con las artes, Aristóteles lo incorpora como dimensión de la acción moral –Aubenque le dedica especialmente un apartado, donde no falta mención a la tradición retórica⁷⁶⁸.

La deliberación entonces, que no solo se efectúa para decisiones individuales sino que es práctica central del sistema democrático, consistirá en “combinar medios eficaces relacionados con fines realizables”, lo cual para Aubenque no hace sino traducir las notas del pensamiento de la contingencia: la ambigüedad de un mundo y una sociedad que no son completamente irracionales ni racionales, a medio camino entre la ciencia y un parecer sobre lo incierto, que hacen que incluso la decisión y acción más deliberadas no puedan dejar de comportar un riesgo, la posibilidad de fracaso. Lo que la justifica como el mejor medio para dirimir los asuntos comunes es que un plan ideal y “científico” –como ser el de Platón–, “estaría más abandonado aún, a falta de no tenerlas en cuenta, a las mediaciones rebeldes de la materia y la imprevisibilidad (relativa, en suma) del tiempo”⁷⁶⁹. Por otra parte, la trama compleja de la prudencia muestra a su vez lo lejos que se encuentra de la sofística, aunque pueda asumir su desafío⁷⁷⁰.

Se reencuentran entonces la función social, la eficacia y la temporalidad, pero ya no hacen referencia simplemente al discurso sino a la deliberación, y es razonable que para aquel como su medio se recurra al arte que lo rige: la retórica –“si es vergonzoso que uno no pueda ayudarse con su propio cuerpo, sería absurdo el que no lo fuera también en lo que se refiere a la palabra”⁷⁷¹. Esta es entonces la apoyatura técnica a la cual la ética y la política le dan su materia y sus fines, las cuales no constituyen una legislación externa, sino que le proveen su cauce: si la deliberación se consuma en la elección de uno de los cursos de acción posibles, y la elección integra razón y pasión (es, se ha

⁷⁶⁶ Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*, op. cit.; pp. 156-158.

⁷⁶⁷ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, op. cit.; [1104 a 5-10]; pp. 160-161.

⁷⁶⁸ Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*, op. cit.; “El momento oportuno”; pp. 112-122.

⁷⁶⁹ Idem, pp. 130-131.

⁷⁷⁰ La prudencia es técnica y a la vez normativa, “una disposición según la cual el alma alcanza la verdad” que a diferencia de la sabiduría que es autárquica, es profundamente relacional porque precisa de otros hacia los cuales y con los cuales se practica, así como de ocasiones de ejercerse (*Ética a Nicómaco*, 1096a; 1177a 15-30); virtud intelectual práctica que es modelo en la ética (aunque la virtud más excelsa está ligada a la actividad contemplativa, que es la felicidad perfecta; *Ética a Nicómaco*, 1178 b 5-10); pero también en la política (*Política*, 1277a 10-15); que se nutre tanto de la ciencia como de la experiencia al “deber conocer también lo particular” (*Ética a Nicómaco*, 1141b 10-20).

⁷⁷¹ Aristóteles. *Retórica*, op. cit.; [1355b 5], p. 171.

visto, deseo deliberado), la retórica opera sobre esos mismos elementos con los que trabaja la ética. Acompaña al razonamiento con la persuasión que ayuda a la parte pasional a plegarse a la racional; refuerza el mejor argumento reconociendo “los medios de convicción más pertinentes para cada caso”⁷⁷². Si bien lo mejor toma su regla de la recta razón, el bien no se instituye como un “afuera” sino en la inmanencia de la deliberación misma, dado que lo que define, al cabo, es la situación específica; tratándose de cosas que pueden ser de otra manera, “lo probable guarda la misma relación que lo universal respecto de lo particular”⁷⁷³. C.L. Johnston, analizando la economía compositiva de ética, retórica y política lo señala con precisión: sujeto a la deliberación, lo bueno – que se *obra*– se expresa y revela por nuestro poder de elección que integra deseo y entendimiento, con el *plus* de que en la deliberación pública hay una ponderación relacional para sopesar las opciones⁷⁷⁴. El prudente, como orador *inter pares*, persuade en la medida en que su juicio para distinguir lo conveniente va unido al arte de hacer más convincente (elegible) lo conveniente, y no porque *detente o imponga* la verdad.

Aristóteles no soslaya, aunque no lo presente en estos términos, que hay en ello en juego una relación de poder: se persuade mediante el *talante del que habla*, al predisponer al oyente de cierta manera y por el discurso mismo en base a lo que demuestra o parece demostrar. Se cree “más y con mayor rapidez” y sobre todo en cuanto a las cosas que se prestan a duda, a un orador digno de crédito por su honradez, ya que despeja que intente convencer en vistas a su propio interés o por propósitos espurios⁷⁷⁵. Por ello los sofistas pretenden presentarse como sabios, revistiéndose de las prerrogativas asociadas. Llegados a este punto, entendemos que se abre no obstante una compleja economía de inversión e identificación, de conflicto e inesperada coincidencia entre el juego sofístico y el planteo de Aristóteles, que es preciso explicitar como último punto.

En tanto para Aristóteles las tres causas que confieren credibilidad al orador son su sensatez (*phrónesis*), virtud y benevolencia, de modo que si engaña es “porque o bien por insensatez no tiene una recta opinión, o bien, opinando rectamente, calla por malicia su parecer, o bien es sensato y honrado pero no benevolente, por lo cual, conociendo lo que es mejor no lo aconseja”⁷⁷⁶, no se trata de una legislación ética *sobre el sentido* –como señalaba Cassin– sino de una regulación ética

⁷⁷² Ídem, [1355b 10]; p. 172.

⁷⁷³ Ídem, [1357a 30-35]; p. 185-186.

⁷⁷⁴ Johnston, C. L., “An Aristotelian Trilogy: Ethics, Rhetoric, Politics and the Search for Moral Truth”, *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 13, N° 1, Winter 1980, pp. 1-24. Así, el *logos* reasume el sentido de “razón”.

⁷⁷⁵ Aristóteles. *Retórica*, [1355b 35 – 1356a 10]; pp. 174-176. Pero el talante no es simplemente como el orador se hace aparecer, sino que está refrendado por el conocimiento del orador – en tanto la retórica es “esqueje” de la dialéctica y el “saber práctico sobre los caracteres que es la política” ([1356a 25]; pp. 178-179), que hacen referencia precisamente a los otros dos medios en que se apoya la persuasión. Respecto del último, Aristóteles especifica más adelante que es preciso conocer las formas de gobierno, porque en cada una varía lo que aparece como conveniente de acuerdo a fin que tiene dicho régimen, al que habrá que apelar y exaltar ya que define el carácter de los ciudadanos, aquello a lo que están predispuestos – así en la democracia la libertad, en la oligarquía la riqueza, en la aristocracia la educación y las leyes, en la tiranía la defensa de la ciudad ([1365b 25 – 1366a 20]; pp. 236-240).

⁷⁷⁶ Ídem, [1378a 5-10]; p. 309.

del ejercicio de poder. Se trata de no abusar del propio poder, que en gran parte proviene del conocimiento, engañando a otros y en cambio encauzarlo precisamente para ayudarlos –a “oyentes que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho rato seguido”⁷⁷⁷–, ante los cuales la retórica es necesaria porque la persuasión les hace accesible la elección del bien que no disciernen por sí mismos. Pero por otra parte, y por ello mismo, la ética es entonces el factor concreto de diferenciación, ya que si la virtud no se puede transmitir sin más y es preciso ser ya virtuoso para ser prudente y viceversa, entonces en última instancia hay asimetría desde el punto de partida en las “almas bien nacidas” como indicaba Aubenque. Aunque a las almas más desfavorecidas no se las libre a su suerte sino que se intente *persuadirlas de ser mejores y elegir lo mejor* (se ve que no es preciso optar entre bien y persuasión), porque se contribuye así a la concordia de la ciudad (y ésta, por su parte, es condición de la buena vida de los ciudadanos), no se les proporcionada más que una asistencia y una guía, *pero no los medios* de la deliberación y acción recta⁷⁷⁸. Dicho de otro modo: se revela *la insuficiencia técnica en la pedagogía* y la aristocracia metafísica de las almas parece ser un argumento auxiliar para explicar esa insuficiencia más que la inversa. La posesión y ejercicio autónomo de la regla recta está confinada a algunos; el resto, en el mejor de los casos, podrán seguirla⁷⁷⁹.

Los sofistas, en cambio, y aquí la oposición de Aristóteles a ellos y no a la retórica, autonomizan no la política sino la relación de poder como fin en sí mismo. Adquieren superioridad por explotar la debilidad del otro (apelando sólo a sus pasiones e inferioridad en la destreza discursiva), ganan la discusión a costa de enredar y confundir al interlocutor; e incluso, si enseñan su técnica, no pueden transmitir la habilidad que la hace eficaz, ya que medida en lo contingente y particular de la situación, ésta se desarrolla por la experiencia y conocimientos que individualmente posea el orador para construir los argumentos. No obstante, la repercusión mayor no es el engaño o la subestimación de un supuesto (declarado) igual, sino el efecto mundo al que dan un lugar: no en tanto mundo, limitado de por sí, a una concordia (que no es acuerdo, sino dominación) de palabra, sino un mundo que traduce como válido el abuso de poder, independiente de toda medida ética y consideración de impacto en la realidad extra-discursiva. Un mundo en que la política lejos de ser

⁷⁷⁷ Idem, [1357a 5]; p. 182.

⁷⁷⁸ En el Libro X de la *Ética a Nicómaco*, precisamente en el apartado de la transición de la ética a la política, Aristóteles explica que los razonamientos no son suficientes para llevar a la práctica de la virtud, que no son capaces de excitar a quienes siguen la vida de los placeres y reformarlos. La enseñanza no tiene fuerza en todos los casos, debe contar con una predisposición natural favorecida “por alguna causa divina”; y a las inferiores hacerlas ceder a la fuerza por la que responden “a la necesidad más que a la razón, y a los castigos más que a la bondad” – de allí la ley como único factor de cohesión real: “y mientras los hombres suelen odiar a los que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hagan rectamente, la ley, sin embargo, no es odiada al ordenar a hacer el bien” ([1179b 5 – 1181b 20]; pp. 402-409).

⁷⁷⁹ Aubenque lo expresa directamente: “si, por tanto, un Estado policial bien organizado puede inculcar a todos los ciudadanos las «buenas costumbres», la participación inmediata en la moralidad, es decir, en la elaboración espontánea de la regla recta no está reservada en vida más que a un pequeño número de elegidos: los otros vivirán quizá bajo la regla recta, pero no *serán* la regla recta, encarnada exclusivamente por el prudente”. *La prudencia en Aristóteles*, op. cit.; p. 75.

una composición en el “con”–otros, como proponía Cassin, es resultado de la ecuación del “contra”–otros. Asimismo, puede pensarse que lo que elide el sofista, lo que se salta en la identificación de *téchne* discursiva y sabiduría (que es *episteme* en grado sumo), es todo el dominio de la *praxis* que es precisamente el terreno donde se apuesta el criterio inmanente de lo mejor. La deliberación no es sólo argumentación y juicio de los posibles, sino *intervención* sobre lo posible, que realizado en un acción, es lo mejor a nuestro alcance sólo existiendo allí concretado, y donde entendemos que Aristóteles busca reducir, en una concordia *obrada* por común deliberación y en la *igualdad realizada* por actividad humana, la distancia de la desigualdad dada (e irreductible) que separa a la realidad de la democracia de sí misma.

Ontología y retórica entonces, no se oponen; por el contrario, es la ontología de la contingencia y una acabada comprensión de la naturaleza humana, lo que hace que deban ir juntas. Pero la misma necesidad de la retórica implica su insuficiencia para ambos casos, tanto en la sofística como en la ética y política de Aristóteles. Por un lado, no vivimos en un mundo meramente discursivo, y por otro, si “en los asuntos prácticos se juzga por los hechos y por la vida, ya que en éstos son lo principal”⁷⁸⁰, los límites de la pedagogía conllevan el inacabamiento técnico de la acción moral y políticamente buena. Ambos frentes confluyen, al cabo, en la distancia entre una igualdad declarada, deseable, persuasiva, elegible y una desigualdad insuprimible (intencionalmente sostenida o lamentada).

De allí que los sofistas no mienten, como señala J. Gallego, al mostrar que el “nosotros” cohesionado es la ficción de un lazo social imaginario⁷⁸¹. Ficción que es preciso postular y que siempre irrealizada, pero en cada caso requerida, da lugar a la oportunidad constante (*kairós*) tanto de la *stasis* como de la concordia, del acierto y la falla, de un todo que es en su verdad más que la agregación de sus partes, pero prácticamente tan limitado como la más “desafortunada” de ellas. De allí también que Aubenque proponga que no falta en Aristóteles un punto *trágico* en la vida moral (y no sorprende ese calificativo, que ya se ha visto ligado a los avatares de la *praxis*): porque “la unión de bondad y virtud”, y podría agregarse *y verdad*, “no es analítica sino siempre sintética, en tanto depende de una proporción irreductible del azar” –sea de nacimiento, del favor de los dioses, la fortuna, o simplemente la intervención de los otros–; porque “el hombre es el ser de la mediación, del desvío y la aproximación”, que humanizando el mundo hace otro tanto respecto a sí

⁷⁸⁰ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, op. cit.; [1179a 19-20]; p. 402.

⁷⁸¹ Gallego, J. *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2003; p. 321. Gallego propone además una comparación entre la “policía discursiva” y “la exterioridad salvaje” que Foucault presenta en *El orden del discurso*, y la posición de Protágoras cuando establece que la educación, los tribunales, las leyes, deben actuar sobre los hombres para obligarlos constantemente a preocuparse por la virtud, “sino serían una especie de salvajes” (p.358). Mientras que en el caso del primer punto sería aproximable, en el caso de la exterioridad entendemos que supone confundir el sentido que le otorga Foucault (precisamente como hemos visto en el Capítulo 1, “la verdad sin verdad” crítica), mientras que en el caso del sofista apunta que no hay mundo humano fuera de la construcción del *logos*.

mismo⁷⁸². El prudente se presenta entonces menos como un policía del sofista que como un celoso guardián del mundo: recuerda que en cada deliberación individual y con otros, no sólo se está configurando el modo particular de vida, no sólo se está realizando el carácter de ese “nosotros”; se está efectuando un mundo en que la *praxis* pueda valer lo que cuesta.

Política, pedagogía, verdad, actividad reflexiva y relación con los otros, están en el centro de los motivos que recorren los últimos cursos de Foucault, justamente *técnicas*: la *téchne tou biou* – arte de vivir; las técnicas de sí. Que el problema no es la verdad sin más, sino la verdad en los regímenes de prácticas, sin duda se ha asentado desde el comienzo de nuestro itinerario. Que ésta comporta ineludiblemente una dimensión y un problema *técnicos*, reporta en cambio una especificación que proporciona, entendemos, una clave para la lectura temática y de la problematización de la veridicción. No sólo para la óptica materialista que hemos propuesto, sino para explicar lo que al comienzo se mencionaba como “el cambio de signo” respecto a la verdad en el pensamiento de Foucault.

Si se planteaba una inquietud respecto del pasaje entre la crítica de la voluntad de verdad y un entendimiento de la verdad que reconoce su valor para la constitución de un modo de ser, vincularse con los demás y el mundo; del horizonte enfocado en este tramo es posible extraer esa intermediación faltante. El enlace entre una y otra cara de la verdad, del mismo problema de la verdad, podría radicar en el aspecto de la mediación *tecnológica*, retomando el término por el que opta Foucault. Esto es: la verdad aislada y abstractamente concebida, fundamento trascendente de las constricciones del orden, y la verdad inmanente a prácticas, constituida como efecto, se encuentran en el *cómo vivir*, donde no representan sino los dos extremos entre los que se tiende la serie de procedimientos, técnicas, conductas regladas *que hacen que la segunda no sea sino la puesta en actuación, la transformación vía su introducción en el dominio de la praxis de la primera*. Y a la vez, al ser su realización relativa a los posibles y comportando siempre un margen de inadecuación, es la que revela su valor y sus costos, lo que excluye y lo que empodera, donde se dan las experiencias que motivan su cambio o conservación. La incógnita de la relación subjetividad-verdad no ha dejado de residir en la actividad humana que en la verdad ha coordinado un movimiento a la vez de humanizar el mundo y mundanizar la vida (ni dioses, ni bestias). Es en ese proceso técnico, entre la *episteme* y la *praxis*, aproximativo e inacabado, que históricamente se ha configurado la contingente y necesaria correlación entre nuestro modo (posibilidades y límites) de ser, el de la verdad y el de lo real.

Así, entre la “historia sofística de la filosofía” que Cassin propone como aquella que relaciona las posiciones “no con la unicidad de la verdad” sino “con las instantáneas del *kairós*” en el discurso como *happening*⁷⁸³ y la ontología aristotélica de la contingencia que no resigna el horizonte de

⁷⁸² Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*, op. cit.; pp. 97; 198.

⁷⁸³ Cassin, B. *El efecto sofístico*, op. cit.; pp. 23-24; 115.

verdad en la ética y la política, el decir-veraz que puntualiza Foucault se sitúa en la intersección del discurso como acontecimiento y una manifestación de la verdad que no tiene su principio en la verdad misma, sino que se efectúa en la propia constitución del *ethos* que la pronuncia, por la cual se da a sí mismo y a su relación con los otros ciertas notas correlativas a una posibilidad del mundo. Es ello lo que busca recoger al plantear la historia de la filosofía como aquella de “la serie de episodios y formas; formas recurrentes, formas que se transforman de la veridicción”, en la que ésta es analizada en el modo de ser que adquiere un discurso que pretende decir la verdad, el modo de ser que confiere a lo real en ese juego de verdad, y el modo de ser que impone al sujeto que lo pronuncia⁷⁸⁴.

La centralidad de las técnicas o tecnologías, se destaca a simple vista en los últimos cursos; es en torno a todo el elenco de procedimientos para acceder a la verdad, exponerla, transmitirla, que se anudan los asuntos de la relación reflexiva consigo, la ética y la política. Por otra parte, el uso de dichos términos ya en la analítica del poder era profuso. No obstante, ahora se trata de los mismos discursos de verdad como técnicas y quizás no se ha considerado lo que reportan en tanto pueden ser considerados como esa mediación enigmática y en cierto modo opaca en la concepción de la verdad.

La problematización de la *téchne* permite entender que no hay retorno sino a las modalidades por las cuales históricamente se ha *producido* el vínculo entre subjetividad y verdad. Se aviene, asimismo, con la pregunta distintiva del pensamiento foucaultiano, que es el *cómo* —e ilumina la autonomía con el espesor metafísico de las fuentes—; puede acoger la cuestión de las *formas* a la que se traslada la ontología histórica —ficcional y remitida precisamente a una capacidad de *hacer*⁷⁸⁵—; y fundamentalmente, posibilita dar un contenido positivo a la perspectiva estratégica todavía operante, según proponíamos en el capítulo anterior, en la tematización ética, que releva definitivamente la “exterioridad salvaje”⁷⁸⁶ por una inmanencia polémica. Asimismo, da otro matiz a esa recuperación del *cuidado de sí* frente a su reducción en el “conócete a ti mismo” que, desde *Hermenéutica del sujeto*, se ha adoptado como eje de la lectura que Foucault realiza de la historia de la filosofía. Es justamente una inversión respecto a la *téchne* la que explica la disociación del sujeto de conocimiento con el sujeto de la acción recta y el mundo: el mundo dejó de ser pensado y pasó a ser conocido y *objetivado* mediante la *téchne*, y la subjetividad o *bios* dejó de ser el correlato de una serie de técnicas y se convirtió en una *verificación* del sí mismo. “¿Cómo el mundo puede ser a la vez objeto de conocimiento y lugar de prueba para el sí mismo como sujeto ético de la verdad? ¿Cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se da el mundo como objeto a través de una

⁷⁸⁴ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; pp. 316, 353.

⁷⁸⁵ Idem, p. 316.

⁷⁸⁶ Foucault, M. *El orden del discurso*, op. cit.; p. 31.

téchne y un sujeto de la experiencia de sí que se da ese mismo mundo bajo la forma radicalmente diferente de espacio de prueba?”⁷⁸⁷

Esto conduce a otro rasgo del trabajo de Foucault en este período que es justamente, como señala J. Revel, que por primera vez se adentra diferencialmente “en la historia de la filosofía en *stricto sensu*”⁷⁸⁸. Ni los sofistas en sí mismos ni Aristóteles adquieren una atención central, como la que recibieron en *Lecciones*, en los últimos cursos. Es en cambio en torno al personaje de Sócrates y algunos diálogos platónicos, para pasar luego al estoicismo, el cinismo y algo del cristianismo, que se presentan los nudos problemáticos salientes. Reparando como eje en la tematización de las técnicas, esto podría considerarse en consonancia con el resultado de la interlocución cruzada realizada. Es decir: la insuficiencia técnica percibida en la pedagogía tanto de parte de la sofística como de la política aristotélica (en tanto la ética es una parte de ella), es la que confiere predominio a la filosofía como la verdadera encargada de la *téchne tou biou*, como aquella que se ocupa primordialmente de la formación del *ethos*. No es arbitrario que Foucault escoja estudiar el *Alcibíades* para el tema del *cuidado de sí*, diálogo en cierto modo menor comparado con otros, pero que presenta centralmente cómo Sócrates le señala a este joven que quiere dedicarse a la política, que primero debe conocer el *arte* de sí mismo que subyace y es necesario para la buena coordinación de todos los demás⁷⁸⁹. Tampoco es casual que mencione en la primera clase del curso a Aristóteles como “la gran excepción fundamental” de la antigüedad respecto al lazo entre verdad y transformación de sí⁷⁹⁰.

En tanto las tres regiones que Cassin reunía en el consenso y que se han utilizado para el contrapunto entre la sofística y Aristóteles no sólo se corresponden con los tres ejes a partir de los cuales Foucault define la experiencia, sino que la *parrhesía* se explicita como permitiendo la articulación que siempre intentó hacer entre ellos –veridicción, ética y política–⁷⁹¹, se ensayará leer tal práctica en las claves de la función social, la eficacia y la temporalidad que se han deslindado al principio como índices para calibrar los efectos del discurso. La *parrhesía*, al cabo, no deja de plantearse para Foucault en roce con la técnica retórica.

⁷⁸⁷ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; p. 463.

⁷⁸⁸ Revel, J. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*; op. cit, p. 168.

⁷⁸⁹ En efecto, consultando la edición bilingüe del texto, el cuidado de sí es una *téchne*: “No acordábamos entonces algo totalmente correcto cuando recién asentíamos que había algunos que si bien no se conocen a sí mismos conocen, en cambio, las cosas propias de sí mismos, mientras hay otros que las pertenecientes a las cosas propias. Porque es probable que el discernir todas estas cosas es de uno solo y de una sola arte: sí mismo, las propias de sí mismo, las pertenecientes a las propias de sí mismo”. [ἔοικε γὰρ πάντα ταῦτα εἶναι κατιδεῖν ἐνός τε καὶ μιᾶς τέχνης, αὐτόν, τὰ αὐτοῦ, τὰ τῶν ἑαυτοῦ]. Platón, *Alcibíades*, Ed. crítica, trad. y comentarios O. Velásquez, Santiago de Chile: Ed. Táchas; 2013; [133e], pp. 216-217. Mentando en el carácter secundario de este diálogo, Foucault muestra que en el neoplatonismo, Proclo y Olimpiodoro coincidieron en considerarlo “a la cabeza de las obras de Platón” y por tanto primordial para el estudio de su filosofía. *Hermenéutica del sujeto*; pp. 169-173.

⁷⁹⁰ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*; pp. 35. Y Foucault agrega: “Como todo el mundo sabe, Aristóteles no es la cumbre la Antigüedad, es su excepción”.

⁷⁹¹ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; p. 26.

6. 3. El arte en busca del *ethos* que le falta

El encuadre problemático del discurso de verdad en este tramo se encuentra, como se ha anticipado ya, en el curso de 1981 *Subjectivité et vérité*. Aunque es en las lecciones del año anterior donde Foucault forja el concepto de *alethurgia*⁷⁹² que ya marca la singularidad de su aproximación; allí se presenta ligado principalmente a la cuestión del gobierno sobre la que se volverá en el próximo capítulo. Centrándonos en la cuestión del discurso, aquellas clases presentan fundamentalmente cómo Foucault entiende a éste como lugar de un juego de verdad que se *añade* a lo real y que incumbe no primordialmente a la objetivación sino *al modo en que se modifica la experiencia que de ello puede hacerse* al entrar en tal juego. Lo cual, como señala F. Gros, pone en obra un cierto “principio de exterioridad” que desplaza el discurso verdadero como “instancia de cumplimiento o autorevelación de lo real” y su historia como “el movimiento de una deducción”⁷⁹³.

Foucault se centra en los discursos verdaderos que se dan en prácticas ligadas a cierta codificación (el caso son las prescripciones que el s. II se instituyeron en torno al matrimonio) y especifica su propio análisis en comparación con otras tres aproximaciones que pueden ensayarse: la explicación por el redoblamiento representativo, la denegación ideológica y la racionalización. En cuanto a la primera, dejando de lado el registro documental, se apoyaría en una “evasión logicista” que consiste en hacer valer “el criterio de verificación como explicación de existencia”; es decir, remitir la razón de que la verdad de una cosa sea dicha en un discurso al hecho mismo de que tal cosa es real – pero la necesidad del discurso no proviene de una necesidad interna de la cosa, sino por “una serie de *encuentros y conjunciones*, que hace falta en cada caso intentar determinar”⁷⁹⁴. La segunda opción es la inversa simétrica de la anterior: el discurso como enmascaramiento, mediante lo cual la realidad es esquivada. Dado que ya se han considerado las críticas de Foucault a lo que entiende como el mecanismo ideológico, baste agregar que perpetúa, “dialectizado por el engaño”, el supuesto logicista⁷⁹⁵. La tercera vía en cambio propone que en el discurso se transforma lo discontinuo, diverso y tendencial de las prácticas en una unidad lógica coherente y sistemática, que permite extraer y conformar una regla universal de conducta. Tal perspectiva reviste para Foucault dos grandes problemas. Por un lado, “una concepción bien arbitraria y problemática de la razón” y de la práctica en cuestión – yendo al ejemplo, ¿por qué el modelo de la monogamia y la fidelidad conyugal –que se presenta en el estoicismo– sería racional? O mejor, ¿por qué sería *lo racional*,

⁷⁹² Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; p. 24. Se define como: “el conjunto de procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales sacamos a la luz aquello que se establece como verdadero en oposición a lo falso, lo escondido, lo indecible, lo impredecible, lo olvidado”.

⁷⁹³ Gros, F. “Subjectivité et vérité: quelques concepts inédits” en: *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-84*; pp. 80-81. Tal principio era uno de los que Foucault proponía desde el modelo de Nietzsche en *Lecciones sobre la voluntad de saber*.

⁷⁹⁴ Foucault, M.; *Subjectivité et vérité*, op. cit.; pp. 235-238. La cursiva es nuestra. Notable la semejanza con el planteo materialista de la sofística que recuperaba Aubenque; Cfr. nota 58 del presente capítulo.

⁷⁹⁵ Idem, pp. 242-245.

frente a otras alternativas que, dándose en la realidad, se sumergirían entonces en lo irracional-irreal? De allí, por otro lado, que el segundo inconveniente remita a que “el índice de eficacia de los procedimientos de racionalización es muy falible”. Tratándose de las prácticas, lo real no funciona en la plenitud de lo racional, se da siempre “en el intersticio entre las leyes y principios y las conductas efectivas”; es por ese desajuste que las prácticas humanas pueden mantenerse en su “economía propia” que tiende “una distancia necesariamente infranqueable” con los esquemas de racionalidad⁷⁹⁶.

Despejadas estas alternativas, Foucault propone entender los discursos de verdad que se dan en el dominio de la regulación de los comportamientos precisamente como técnicas que tienen por objeto el *bios* y por función ligar el régimen de veridicción y el régimen de jurisdicción (los códigos):

procedimientos reglados, maneras de hacer, que han sido reflexionadas y están destinadas a operar sobre un objeto cierto número de transformaciones en vista de ciertos fines [...] la *téchne* no es un código de lo permitido y de lo prohibido, es un cierto conjunto sistemático de acciones y un cierto modo de acción⁷⁹⁷.

Los discursos verdaderos como técnicas de vida, definen las condiciones en las que el *bios* o subjetividad puede constituirse de cierta manera en relación con un código; especificando a la vez cómo y a qué parte del sí mismo se aplica (las pasiones, las representaciones, etc.). Esto es lo que Foucault llama “la matriz de la experiencia” que proporciona el índice para evaluar las transformaciones entre los distintos esquemas históricos (antiguo, helenístico, cristiano, moderno) en lo que respecta a los “procesos de subjetivación a los cuales el individuo ha estado sometido o que ha puesto en obra en vistas de sí mismo”⁷⁹⁸. En la *Hermenéutica* se enfatiza que la función de estos discursos es constituir un “armazón” o “equipamiento” (*paraskeue*), propósito central de la ascesis filosófica, y se añaden los otros dos factores fundamentales que se traman: la intervención de otro de quien proviene el *logos* verdadero, y el mundo, los acontecimientos, como aquello frente a lo cual es necesaria esta preparación para poder responder, para poner a prueba su operación. Tres notas adquieren los *logoi*: son proposiciones fundadas en la razón que constituyen principios de comportamiento; son persuasivos, de modo que una vez adquiridos se funden con “la propia razón, la propia libertad, la propia voluntad” y conducen la práctica “como espontáneamente”; para ello y por último, son enunciados “materialmente existentes”, efectivamente escuchados, leídos, rememorados, repetidos de los maestros, que “deben ser mantenidos en su materialidad” como presencia permanente en el modo de ser. La ascesis consiste entonces en la apropiación del *logos*

⁷⁹⁶ Idem, pp. 246-247.

⁷⁹⁷ Idem, p. 253.

⁷⁹⁸ Idem, p. 286.

verdadero por el *ethos*, y así, en el momento en que el acontecimiento se produzca, el sujeto de conocimiento lo será también de acción recta⁷⁹⁹.

Esta *ethopoiesis* recibe caracterizaciones diferentes en los tres modelos que estudia Foucault, pero tanto para los griegos como en el helenismo, la relación entre el *ethos* y el mundo se forma en el “hueco” que dejan la estructura política, la forma de la ley, el imperativo religioso en lo que hace “a la organización de la vida”. El cuidado de sí (*epimeleia heautou*) es una vinculación particular con la verdad, con la asistencia de otro, que “se inscribe en la necesidad de la *téchne* de la existencia”⁸⁰⁰. Es en este marco que se vuelve fundamental la *parrhesía*: en el juego de la ascesis, el discurso de verdad proferido por el maestro, debe responder a “esa especie de *retórica propia* o *retórica no retórica* del discurso filosófico”, que tiene sus cualidades propias, “su plástica propia y también sus efectos patéticos que son necesarios”, pero la manera de ordenarlos conjunta “una *técnica* y una *ética*, que es a la vez un arte y una moral”⁸⁰¹.

La caracterización de la *parrhesía* desde este mismo curso y en los subsiguientes, tendrá rasgos variados e incluso por momentos antitéticos, los cuales en parte se deben a las distintas fuentes en que Foucault analiza la aparición y uso del término y a sus modificaciones históricas⁸⁰². El análisis se desarrolla en tres grandes focos: las tragedias de Eurípides, el problema que representó en la crisis de las instituciones democráticas a fines del s. V a.c. y su traslado del terreno político al moral-filosófico. En la constelación problemática que se viene siguiendo, es en Sócrates y Platón que nos interesa enfocar centralmente qué estatus adquiere la *parrhesía*, dado que la *téchne tou biou* enlaza *epimeleia* y política en el marco de los problemas de la democracia.

Las tres cuestiones que se articulan en el *Alcibíades*, presentan el nudo del asunto: Sócrates conducirá al joven que quiere gobernar a reconocer que debe primero ocuparse de sí mismo, y que precisará su ayuda porque su educación ha sido deficiente⁸⁰³. La cuestión del déficit pedagógico se encuentra entonces en la base, y allí la *parrhesía* va a introducir una diferencia respecto de limitación técnica que fue común denominador entre los sofistas y Aristóteles. Para apreciar la distinción, entendemos que puede plantearse desde el juego entre pedagogía, psicagogía y *paideia*, como telón de fondo de la controversia entre filosofía y retórica.

Tanto G.B. Kerferd como J. De Romilly coinciden en que el aprendizaje continuo desde la niñez al que se refieren los sofistas, no sólo ni quizás primordialmente radica en el lenguaje, sino más

⁷⁹⁹ Foucault, M.; *Hermenéutica del sujeto*, pp. 308-313.

⁸⁰⁰ Idem, p. 426.

⁸⁰¹ Idem, pp. 349-351. Las cursivas son nuestras.

⁸⁰² Estas transformaciones son tratadas de modo más sistemático en las conferencias que Foucault dicta en la Universidad de Berkeley entre octubre y noviembre de 1983 (retomando cuestiones de las lecciones del año anterior y las de principio de ese mismo año en el Collège). Editadas en: Foucault, M.; *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Buenos Aires: Paidós, 2004.

⁸⁰³ Foucault, M.; *Hermenéutica del sujeto*, pp. 51-53. Larga exposición de Sócrates sobre gobernantes y educación en [121a - 124b]. Platón, *Alcibíades*, op. cit., pp. 151-164.

ampliamente en lo que hoy podríamos llamar la socialización. Esta especie de “educación anónima” que los individuos van adquiriendo, luego explicitada en la pedagogía escolar, es la que va formando progresivamente su *ethos* de ciudadanos, ya que está constituida por los valores y virtudes de la comunidad a la que pertenecen y el desarrollo del sentido moral (*aidos*) y de la justicia (*diké*) dependen enteramente de esa interacción – “las virtudes son adquiridas a la vez por el bien de la ciudad y gracias a ella”⁸⁰⁴. J. Mansfeld añade en ese sentido que “la *téchne* de los sofistas es una forma especializada de la *paideia*” y que la tesis del *homo mensura* debe ser entendida haciendo referencia al acervo de experiencias individuales que cada individuo ha realizado en su cultura, a las que el sofista apela como material para producir un encuentro con el ideal de formación compartido, que es la base del consenso⁸⁰⁵. De modo similar, ante la dificultad de enseñar la virtud en Aristóteles, Aubenque propone que esta no se trata de una transmisión sino de una “reanudación”, en que la incomunicabilidad de la experiencia (que es la práctica de la virtud) no es sino el reverso de su singularidad que a cada uno toca reconquistar, para lo cual el “*logos* impersonal y universalizable del intelecto” si quiere ser oído “a un nivel más vital”, “debe hablar el lenguaje de la pasión, del carácter, del placer y de la pena”⁸⁰⁶.

En esta línea, Kerferd plantea que el convencionalismo sofístico que se apoya en esa progresiva formación espontánea en el *nomos*, no supone un conservadurismo ni tampoco una artificiosidad arbitraria y engañosa del lazo común. Sobre aquellas creencias comunes, en la medida en que se vuelven insatisfactorias y ya no responden a la concordia de la comunidad, hay que trabajar para hacerlas mejores. Desde esto último sostiene, considerando como contexto la crisis democrática, que hay una profunda coincidencia entre Protágoras y Sócrates y Platón en la preocupación por encontrar la *areté* que permita reformar la opinión pública, y que de ambas partes se confía en la educación, sólo que difieren en su contenido⁸⁰⁷. Es precisamente en una relectura del diálogo platónico *Protágoras*, en el que se discute si se puede enseñar la virtud, que subraya esta comunión.

Como es sabido, lo que ocurre en el transcurso de la conversación es que las posiciones se invierten: mientras que Sócrates al comienzo sostenía que la virtud no es enseñable, considerando nada menos que el caso de Pericles que no pudo transmitir su excelencia a sus hijos, y Protágoras defendía que sí lo es –recurriendo al mito de Prometeo sobre el origen de la cultura (todos comparten *aidos* y *diké*) y reforzando con los argumentos de la función pedagógica del castigo y de la aptitud de los maestros como explicación de las diferencias en el ejercicio de la virtud–; finaliza el diálogo con Sócrates afirmando que la virtud es enseñable en tanto es un conocimiento y el sofista

⁸⁰⁴ De Romilly, J. *The Great Sophists in Periclean Athens*, New York: Oxford University Press; 1992; pp. 197-198.

⁸⁰⁵ Mansfeld, J. “Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons” en: Kerferd, G. B. (Ed.); *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH; 1981; pp. 46-48.

⁸⁰⁶ Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*, op. cit.; p. 72.

⁸⁰⁷ Kerferd, G.B. *The Sophistic Movement*, London: Cambridge University Press, 1981; pp. 111-130. En torno a esta temática es que se ha considerado también el origen sofístico del contractualismo; en la misma compilación que se encuentra el artículo de J.Mansfeld, C.H. Kahn propone una reconstrucción. “The origins of social contract theory”; pp. 92-108.

no aceptando esa definición, concluyendo que no lo es. Kerferd señala que Protágoras en realidad no rechaza de plano que la virtud sea conocimiento, sino que sea el *tipo* de conocimiento que afirma Sócrates (ciencia). Se puede conocer algo por familiaridad que es distinto del conocimiento por definiciones, y es posible enseñar cómo ser un buen hombre, en un sentido de “enseñar” que incluye tanto el condicionamiento en las costumbres sociales como la instrucción en técnicas específicas (la retórica). Así, los diferentes comportamientos que corresponden a las virtudes particulares (justicia, coraje, etc.) no son idénticos ni están reunidos en “una sola ciencia” como deduce Sócrates en el diálogo⁸⁰⁸.

Esto último permite retomar dónde radica la diferencia del filósofo como *parrhesiasta*, como buen maestro (Protágoras en el diálogo se reivindicaba tal frente a otros que no hicieron mejores a sus aprendices)⁸⁰⁹. Foucault señala que cuando Sócrates exhorta a Alcibíades a ocuparse de sí mismo, como “sujeto de” cierta cantidad de cosas (de acción, de relaciones, de comportamientos)⁸¹⁰, está produciendo un desfasaje entre “aprender” y propiamente “formarse” en el sentido de la *paideia*, donde se recobra el aspecto de la espiritualidad como transformación para el acceso a la verdad⁸¹¹. En este desplazamiento, la formación ya no remite a la pedagogía “que consiste en dotar a alguien de una serie de aptitudes definidas de antemano”, sino a la *psicagogía* (arte de conducir y educar el alma), que “modifica el modo de ser del sujeto” al que se dirige⁸¹². El medio de ese efecto en el alma lo constituyen precisamente los discursos verdaderos que son privativos de la ascesis filosófica y cuya *téchne* es la *parrhesía*. Es decir: la *parrhesia* en tanto psicagogía y no mero discurso ni simple pedagogía, es la única que hace del discurso verdadero una *ethopoiesis*. Lo esencial, indica Foucault, recae entonces sobre el maestro en tanto posee la verdad⁸¹³. Pero el maestro no sólo tiene el conocimiento sino el arte, la *téchne tou biou* que conecta los principios con el modo de ser y también la *pistis* (la fe en la verdad que la hace persuasiva para otro); lo cual lo autentifica a la vez como *parrhesiasta* y como *formador* del dirigido, porque le muestra esos discursos en su realidad de técnicas por las cuales puede convertirse a la vez en sujeto de conocimiento y acción.

Frente a la insuficiencia de la sofística para asegurar el mejoramiento que, en tanto depende del capital contingente de la experiencia, no puede transmitir al otro precisamente lo que *le falta* (lo que *no* adquirió por experiencia), y la limitación aristotélica en la técnica de la educación moral, Foucault circunscribe la *parrhesía* como la modalidad del discurso verdadero que puede afectar y formar al otro. Su objetivo (y eventualmente prueba) es que al haber asimilado el dirigido esos discursos, puede independizarse del maestro, establecer una relación autónoma consigo mismo y

⁸⁰⁸ Idem, p. 136.

⁸⁰⁹ Platón, *Protágoras* [328 b] en: *Diálogos I*, Introd., Trad. y notas C. García Gual, Madrid: Gredos, 1981; p. 535.

⁸¹⁰ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit., p.71.

⁸¹¹ Idem, p. 58.

⁸¹² Idem, p.388.

⁸¹³ Ibidem

convertirse, a su vez, en *parrhesiasta* – dominando el gobierno de sí puede ejercer el gobierno de otros.

Función social, eficacia y temporalidad, se plantearán entonces no respecto al discurso mismo, tampoco a la deliberación, sino a la formación del *ethos*. Aunque al igual que en los casos anteriores se trata de una práctica dialógica, el juego de verdad en la *parrhesía* socrática no atañe a algo exterior, a un asunto que haya que dirimir, sino al alma, al *bios* de los interlocutores. Parece entonces una práctica que en definitiva se sustrae del terreno de disputa de aquellas, que se sitúa en otro plano centrado sólo en la cuestión ética, y entonces se pone en cuestión la legitimidad de comparar dos órdenes heterogéneos. Pero lo que Alcibíades quiere es gobernar en el sentido político, y el diálogo con Sócrates establece una relación entre ocuparse de sí y conducir a otros; de modo que en la técnica del discurso verdadero que debe apropiarse, es el sujeto de la ocupación, es a la vez el objeto, pero el fin se bifurca: constituir un cierto modo de ser y gobernar la ciudad. ¿Cómo puede ser una misma verdad la que atañe a la ascesis del alma y la que puede actuar en la *polis*, en el campo de la contingencia, el ejercicio del poder, la pluralidad?

Sócrates es un maestro de la *téchne tou biou*, pero no de la que atañe a la ciudad, a la vida de la ciudad; no discute ni con los sofistas ni con los políticos respecto de si entrar en guerra o no, no puede constituirse frente a Alcibíades como modelo para la decisión y la acción política. Entre aquellos no aporta nada útil para zanjar la materia, es un tercero que sobra, está de más. Sigue faltando entonces la intermediación prometida, la articulación concreta entre ética y política. Platón, por su parte, tiene preparada una respuesta en términos de adecuación, cuya inconveniencia confrontamos claramente a Foucault. Esto es: por qué si lo que interesaba y podía encontrarse en la *parrhesía* era la correlación entre veridicción, ética y política, desde una perspectiva de los regímenes de prácticas y la polémica de lo real, Foucault concede tanta centralidad a un planteo filosófico que, mucho más que el de Aristóteles, resuelve la co-pertenencia entre la verdad, el alma y el orden del mundo. Un planteo que no puede estar más en las antípodas del desafío sofístico que una década antes empoderaba, y que es, como puede apreciarse en la *Hermenéutica*, el menos tecnológico de los modelos de la ascesis. Habida cuenta de que Foucault no se ocupa de una historia de la filosofía y que por tanto no hay pasos obligados, ¿será que la seducción filosófica de la fuerza de lo verdadero en última instancia puede más (más mundo, más entendimiento) que las astucias de lo verosímil? Entre Aristóteles y Nietzsche, parece que el que ríe primero, ríe mejor.

No obstante, entendemos que en la lectura de Foucault pasa otra cosa. Y que consiste en lo siguiente: el profesor toma un planteo en que la filosofía es rectora indiscutible, ultramundana y, apoyándose en el elemento de la *parrhesía*, realiza una torsión por la cual la recoloca según la primacía de la *praxis*. La filosofía no es una *téchne* pero su operación no es más que esa *mediación* buscada, interviene justamente allí donde está en disputa la *téchne* para resolver y determinar la

manera de actuar. Si es en las prácticas donde se constituye la relación entre sujeto y objeto, si es la relación la que da la configuración correlativa del sujeto y el objeto, entonces en el *cómo establecer* esa relación recae la definición del modo de ser, de las notas distintivas que asumen uno y otro. Esto no implica que se desentienda de los fines, indica que tensa, teje simultáneamente el sujeto, el objeto y los fines, donde la doctrina es la que abre el campo de juego de posibilidades en relación con las condiciones materiales dispuestas. Y el juego propio de la filosofía es el de la verdad y el de la filosofía como *parrhesía* el de la crítica: reponer el conflicto y la duda respecto de lo que el sujeto hace de sí mismo y del nosotros, el carácter que confiere a lo real y el valor y la jerarquía de los fines. En esa tercera posición, pero no de arbitraje, entre el sofista y el político, la *parrhesía* filosófica aparece un poco en retirada, pero tomando parte, con verdades que no dicen qué hacer, pero que es menester que los que actúan puedan considerar.

La centralidad en la consideración de Platón y Sócrates puede explicarse en esta bifurcación y coincidencia de la operación filosófica *qua* mediación *qua parrhesía*. Por un lado, como *parrhesía* política, para la cual Foucault no analizará *República* sino la experiencia de Platón como consejero en Siracusa a partir de la *Carta VII*. Por otro lado, como *parrhesía* ética y las características que asume en Sócrates. Pero como trasfondo fundamental de ambas, el conflicto entre discurso de verdad y democracia, o como plantea Foucault, entre una *politeia* ajustada a la distribución del poder y la toma de la palabra en los asuntos públicos y una *dynasteia* ajustada al discurso verdadero “y la cesura necesaria, indispensable y frágil que éste no puede no introducir en una democracia, la cual lo hace posible y a la vez lo amenaza sin cesar”⁸¹⁴, al igual que a la democracia misma. Al cabo si, como se veía antes, el discurso de verdad respecto de lo real es suplementario, inútil, costoso, pero no es sin efecto, se trata de considerar *cómo produce su efecto*; el enigma de su función social, eficacia y oportunidad, por el cual ha se ha recuperado una y otra vez de la proscripción en la vida política de nuestras sociedades.

En *Hermenéutica*, el modelo platónico es el que recibe menor consideración por esa precariedad de las técnicas ascéticas que se mencionaba⁸¹⁵, pero allí queda planteado ya el motivo que lo distingue y justificará su tratamiento preeminente en *El gobierno de sí y de los otros* y la primera mitad del curso de 1984. Esto se reconoce en dos cuestiones. Primero, en el desenlace mismo del *Alcíades*, en el cual la ocupación de sí termina identificándose con ocuparse de la justicia [135e]. Foucault aclara que si bien parecería reconocerse aquí la escena simétrica inversa de *República* donde se propone examinar la naturaleza de la justicia en los Estados para luego considerarla en los individuos [Libro II, 369a], en realidad se trata de algo distinto. Es un movimiento que, en tanto parte de la pregunta del saber necesario para gobernar, se desarrolla sobre el trasfondo de la mediación de la ciudad para que el sí mismo pueda ser el fin de la ocupación —es fin en tanto forma

⁸¹⁴ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 195.

⁸¹⁵ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit., pp. 62-3. Foucault, sin embargo, recoge algunos indicios de dichas técnicas en el *Fedón*.

parte de la ciudad que es el verdadero fin⁸¹⁶. Segundo, y ligado a lo anterior, que mientras en el momento helenístico el yo se absolutiza como objeto, en Platón el rumbo del cuidado será a la vez la ascesis del alma y la política, de acuerdo a un lazo de finalidad, reciprocidad e implicación esencial. Ocuparse de sí para poder ocuparse de los otros, devenir precisamente sujeto político; el bien para la ciudad es el bien para quien vive en ella, circularidad entre la salvación individual y común; la contemplación del alma es lo que permite volver a fundar con justicia el orden de la ciudad⁸¹⁷.

En vez de leer en ello el circuito cerrado de la verdad, Foucault entiende que se anudan sin fusionarse la *téchne* del sí mismo, cuyo objetivo es formarse en la sabiduría, y política con el suyo propio de reformar la ciudad en la justicia, apostando en el triple papel de la *parrhesía* filosófica – epistémico, ético y político– el problema principal de cómo hacer que su decurso político que implica *logos*, verdad y *nomos* coincida con el ético que implica *logos*, verdad y *bios*⁸¹⁸. Es claro que la correlación entre *nomos* y *bios* está dada: la vida se desarrolla en el marco de la ciudad. Lo que introduce el juego de verdad es que la forma de ese desarrollo no es un *factum* y es la pluralidad de los itinerarios posibles la que marca la interrogación específica – *cómo vivir en la ciudad democrática*.

Para situar el cuestionamiento en relación con lo que Foucault planteaba en *Lecciones*, podría decirse que aquel lugar ficticio proyectado en el *nomos* como espacio del discurso verdadero, no es más que un ideal teórico. Las condiciones de hecho son la *isonomía* (igualdad ante la ley) e *isegoría* (igualdad en el uso de la palabra, expresión de la opinión), que en la democracia dan lugar tanto a la buena como la mala *parrhesía*, con el agregado de que a diferencia de las anteriores, ésta no cuenta con una definición ni garantías institucionales; “no hay leyes sociales o políticas que determinen quién es capaz de decir la verdad”⁸¹⁹. Buen y mal uso de la libertad de palabra, homologan la discusión en torno a la buena y mala retórica: el buen gobierno o la demagogia, lo verdadero puede no ser persuasivo y traer consecuencias perniciosas para quien lo profiere, lo malo si se aviene a la voluntad del pueblo conquista adhesión y alabanza pública. Al igual que se notaba en el tramo anterior, hay un conflicto de base entre la igualdad y la desigualdad, pero aquí se plantea la otra faz: aquella desigualdad irreductible que introduce diferencias de hecho en la formación, en tanto afecta a la mayoría, implica que el discurso verdadero de los pocos no puede conquistar la desigualdad que precisa para ganar ascendiente sobre otros discursos.

Foucault lo propone en términos de dos paradojas. Por un lado, la libertad de palabra solo es posible por la democracia, pero en la práctica política concreta es preciso que se diferencie el discurso que representa lo mejor para la ciudad y el que está subordinado a otros intereses: para

⁸¹⁶ Idem, pp. 68, 79-80, 91.

⁸¹⁷ Idem, pp. 175-177.

⁸¹⁸ Foucault, M.; *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, op. cit.; pp. 140-142.

⁸¹⁹ Idem, p. 106.

funcionar bien y sobrevivir a los reveses, una *politeia* igualitaria precisa entonces la desigualdad o ascendiente de algunos que efectivamente conduzcan a ese fin. La buena *parrhesía*, que Foucault ve ejemplificada en el relato que Tucídides hace de Pericles, se da cuando alguien como éste toma preeminencia por su discurso verdadero y tiene el coraje para hacerlo valer como aceptable para todos⁸²⁰. Por otro lado, esa misma apertura siempre contiene su amenaza, su imposibilidad: la verdad, lo mejor, el bien, está en inferioridad de condiciones cuando es disyuntivo de lo agradable, lo convincente, lo placentero; la exclusión del discurso verdadero es un riesgo constante e inherente al régimen democrático⁸²¹ –bien capitalizado por la reacción oligárquica⁸²². De fondo de este planteo, opera lo que el profesor propone “como matriz y desafío permanente para el pensamiento político occidental”: un principio cuantitativo que se liga a un isomorfismo ético en su transitividad a la política. Es decir, el *demos* se divide fundamentalmente en dos grandes grupos que son los más numerosos y los pocos; ello coincide con la delimitación ética entre los malos y los mejores, lo cual se traspone a la diferenciación política que indica que lo bueno para los primeros es lo peor para la ciudad y para los segundos, lo más conveniente para ésta⁸²³.

La resultante de estas complejidades, asume para Foucault en Platón una “inversión” excluyente: si el discurso verdadero no puede reinar en la democracia, es ésta la que habrá que sacrificar a favor de aquel⁸²⁴. Pero el problema no es sólo la libertad de palabra, sino aquella diferencia que se mencionaba en el pensamiento de Aristóteles y los sofistas respecto del maestro del primero: la dispersión del *logos* es correlativa de la dispersión del *bios*; si la democracia no puede acoger el discurso verdadero, éste por su parte no puede asimilar la pluralidad, no hay concordia ni bien común si cada uno dice lo que le parece, vive como quiere, hace lo que le da la gana. La referencia aquí es a esa contrariada descripción de la democracia que hace Sócrates en *República* [fundamentalmente 557 a – 558 c]: no puede ocultarse la belleza de un régimen cuya variedad de caracteres es “como un manto multicolor con todas las flores bordadas”, pero es condenable y exaspera “la tolerancia” que en él engendra “la soberbia con que se pisotean todos los principios, sin preocuparse por cuáles estudios se encamina un hombre hacia la política”⁸²⁵. Tal contrariedad, ya en la forma de la decepción, es la que se presenta en la *Carta VII*, en la que Platón comienza

⁸²⁰ Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 183-188. La fuente son los libros I y II de *Historia de la Guerra del Peloponeso* (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II*, Trad. y notas J.J. Torres Esbarranch, Madrid: Gredos; 1990).

⁸²¹ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros* p. 195. La analiza a partir del discurso *Sobre la paz* de Isócrates. (Isócrates, *Discursos II*, Trad., introd. y notas J. M. Guzmán Hermida, Madrid: Gredos; 1980).

⁸²² Foucault menciona un opúsculo que se edita con las obras de Jenofonte porque le fue atribuido, pero como Pseudo-Jenofonte porque se sabe que no es de su autoría. “El viejo oligarca” hace una detallada crítica que recorre todos los problemas de la democracia y las objeciones en que por tanto se apoyaba la elite para combatirla. Cfr. *La república de los atenienses*, en: Jenofonte, *Obras menores*, Introd., trad. y notas O. Guntiñas Tuñón, Madrid: Gredos, 1984.

⁸²³ Foucault, M. *El coraje de la verdad*; op. cit.; pp. 61-62.

⁸²⁴ Idem, pp. 63-4.

⁸²⁵ Platón. *República*, Introd., trad. y notas C. Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1986; pp. 400-402. Foucault señala sólo la parte crítica en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, op. cit.; pp. 118-120.

exponiendo esa suerte de autobiografía política por la que explica que ya no era posible intervenir en la administración de los asuntos públicos en la democracia, y tal situación no cambiaría “hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos”⁸²⁶. Afirmación entonces de la filosofía como única formación verdadera para la *parrhesía* y el buen gobierno, que en el segundo viaje a Sicilia se presenta en el consejo político a Dionisio el Joven. Siguiendo de cerca la exposición de la Carta, Foucault va a extraer los rasgos del decir veraz filosófico como acción, que se concreta precisamente en el elemento diferencial de la *parrhesía* como psicagogía: no se trata de deliberar o persuadir a la asamblea sino de formar el *ethos* de un gobernante, precisamente donde puede producirse el encuentro de la filosofía y la racionalidad política.

Las condiciones que llevan a Platón a aceptar el viaje son, muestra Foucault, las inversas de las que lo habían retraído en la democracia. Mientras que las razones para renunciar a intervenir en ésta eran, como indica Platón al comienzo, la falta de amigos, “colaboradores de confianza” y *kairós* (“dejé de esperar continuamente las ocasiones para actuar”), recibía desde Sicilia la invitación de Dión, alguien de su estima que tenía interés por la filosofía, quien le aseguraba que Dionisio estaba interesado en educarse y su entorno era favorable a sus ideas⁸²⁷. Aunque vacilando, Platón se resuelve a acudir porque “había que intentar llevar a cabo las ideas pensadas acerca de las leyes y la política”, le avergonzaba poder “parecer un charlatán de feria a quien no le gustaba atenerse a la realidad de las cosas”⁸²⁸. Había que demostrar en acto que la filosofía no es sólo *logos* (como la sofística) sino que es también *ergon*. Volviendo al eje del cuidado, Foucault señala que esto se corresponde con que la filosofía “no debe limitarse a ser *máthesis* [conjunto de conocimientos] sino también *askesis*”⁸²⁹.

A partir de comparar este caso con el *Alcibíades*, el análisis de esta Carta ocupará dos clases en la tematización de su diferencia específica: mientras que la aplicación de Sócrates estaba vinculada a una relación del orden del *eros*, aquí se trata de una “obligación interna de la filosofía”, del desafío de mostrar “lo real de la filosofía”. Esto es, cuál es su realidad como veridicción particular y singular que hace que no sea un mero discurso, diga verdades o falsedades. Si atendemos a lo que señala J. P. Vernant respecto de que en la concepción griega lo que se ha logrado como persona está enteramente volcado a aquello que se logra y se realiza ante los ojos de los demás⁸³⁰, la prueba de la filosofía está operada a través de la prueba que el propio Platón hace de sí mismo en tanto filósofo. En esta Carta, para Foucault es claro que se trata *del hecho de dirigirse a quien ejerce el*

⁸²⁶ Platón, *Carta VII*, [324 c-326 b] en: *Diálogos VI. Filebo – Timeo – Critias- Cartas*, Introd., trad. y notas M. A. Durán, F. Lisi, J. Zaragoza, P. Gómez Cardó, Madrid: Gredos; 1982; pp. 346- 348.

⁸²⁷ Idem, [327 e- 328 b]; pp. 351-352.

⁸²⁸ Idem, [328 c-d]; p. 352.

⁸²⁹ Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., pp. 230-231.

⁸³⁰ Vernant, J. P.; *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne* (1988), en: *Oeuvres. Religions, rationalités, politiques II*, Ed. Maurice Olender, Paris: Seuil, 2007; p. 1464.

poder, de un modo opuesto al de la retórica (que no hace sino reforzar aquello de lo que ya se está persuadido): “la prueba de lo real que es la filosofía no estriba en su eficacia política, sino en el hecho de introducirse, con su diferencia idiosincrásica, dentro del campo político, y tener su juego propio con respecto a la política”⁸³¹.

Ese juego propio no consiste en proveer la verdad de la política o decirle al político específicamente qué hacer; más que una intervención de la filosofía en la política, se trata de una incorporación del político a la filosofía, por lo cual los efectos de ésta se realizan a través de *lo que hace respecto al sujeto* que ejerce el poder. Foucault describe esta operación en tres puntos. Primero, como consta en 330 c-d de la Carta, los consejos filosóficos se imparten a quien quiere escuchar, y Platón establece allí una comparación con el quehacer del médico. El profesor retoma pasajes de *República* y *Leyes* donde se caracteriza el arte de la medicina, de lo cual se sigue que a la filosofía –aunque Foucault no lo dice explícitamente así– corresponde una *téchne* similar. Es decir, se apoya en un conocimiento pero debe descifrar su aplicación en la coyuntura o caso particular, debe dar una explicación persuasiva del tratamiento sugerido, y tiene en cuenta a partir del momento crítico presente, una restauración o reestructuración del régimen completo de vida (la *politeia*)⁸³² –cabe notar que el *logos* como *phármakon* era un motivo común no sólo para la sofística. Al igual que el médico “que es digno de su ciencia” [330d], agrega Platón, el filósofo no va a persistir en aconsejar a quien se le resiste, no vale imponerse por la fuerza; a diferencia de la retórica que se dispone a seducir la atención del oyente, se aplicará sólo a quienes tienen voluntad de verdad⁸³³. Segundo, dada esa voluntad, “hay que explicarles lo que es la obra filosófica en toda su extensión, y cuántos trabajos y esfuerzos exige” [340b-c], distantes de adquirir “un barniz de opiniones” [340d]. De aquí Foucault extrae aquella diferencia ya mencionada entre *logos* y *pragma*, pero éste último no remite al objeto de la política (deslizamiento que en Aristóteles hacía que la retórica se dé la apariencia de verdadera política), sino a las propias prácticas de la filosofía: “la filosofía encuentra lo real suyo en la práctica de la filosofía, entendida como el conjunto de las prácticas [*prágmata*] por medio de las cuales el sujeto se relaciona consigo mismo, se autoelabora, trabaja sobre sí”⁸³⁴. Tercero, gracias a esas prácticas, se desarrolla una relación activa con los problemas, una suerte de “convivencia”, que después de trabajarlos, provoca el surgimiento “de la verdad en el alma” [341c]. La relación de la filosofía con la política “no va hacerse bajo el aspecto de un discurso imperativo”, sino mediante discursos verdaderos que indican a quien quiere gobernar que tiene que formarse en la ascesis, que es a su vez un conjunto de ejercicios por los cuales adquirirá el conocimiento de las materias que se le presenten:

⁸³¹ Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 238-239.

⁸³² Idem, pp. 241-243.

⁸³³ Idem, pp. 245-246.

⁸³⁴ Idem, pp. 247-252.

cualquier lectura de Platón que busque en él, a través de textos como *República* y *Leyes*, algo semejante al fundamento, el origen, la forma mayor de un pensamiento político «totalitario» debe sin duda revisarse por completo [...] En esta carta, Platón recusa y en cierto modo tira de la alfombra sobre la cual ha puesto sin duda *República*, a buen seguro *Leyes*, y esa actividad nomotética que aparece ahora como poco sería [...] Con ello quedan descartadas dos figuras complementarias: la del filósofo que vuelve la mirada hacia otra realidad y se aparta de este mundo, y la del filósofo que se presenta llevando en las manos las tablas de la ley ya escritas⁸³⁵.

Luego de este estudio que atañe al modo que asume el consejo filosófico, Foucault dedicará la siguiente clase completa a analizar los consejos mismos que da Platón, y cómo este cumple función de *parrhesiasta*. Sin detenernos en ello, baste consignar que de la banalidad o “enigmática insipidez” del contenido mismo de esos consejos desde el punto de vista político, se refuerza la constatación de que la filosofía no dice específicamente al político qué hacer; lo conduce, en cambio, a reconocer que precisa primero “gobernarse a sí mismo según la filosofía verdadera, para poder gobernar a los otros según una política justa”⁸³⁶. Respecto de lo segundo, Platón se compromete dando su propia opinión, orientada a la coyuntura pero según principios generales, habla a todos pero busca persuadir individualmente y lleva a corroborar sus afirmaciones por su aplicación, “pues la experiencia es en todo la mejor piedra de toque [*básanos*]”⁸³⁷. Como conclusión, la *parrhesía* filosófica aplicada a la política, no efectúa la coincidencia de saber filosófico y racionalidad política, sino que intenta producir la identidad del modo de ser de quien filosofa con el modo de ser de quien ejerce el poder; la cuestión es *cómo ser* para ejercer con justicia el poder, y no qué hacer.

De todo ello se sigue que la modalidad *parrhesiástica* de la filosofía, ni teoría ni nomotética, es la que muestra el discurso verdadero propiamente expuesto y sujeto a su exterior; afectado en su ejercicio en la realidad por factores que no domina. Si se consideran en el análisis propuesto por Foucault las tres notas de la función social, la eficacia y la temporalidad, se aprecia que el discurso verdadero respecto de la política no funciona sin condiciones extra-filosóficas que habilitan su intervención. La oportunidad, el *kairós* viene dado porque ante cierta situación, los sujetos actuantes consideran que los consejos filosóficos pueden serles útiles –dependencia entonces de un momento crítico y sujetos dispuestos a la escucha; el filósofo no impone su protagonismo como el sofista o la *parrhesía* proferida por un político. La eficacia está ligada no a su propio poder de persuasión, sino a que efectivamente los oyentes reconozcan que sin trabajo sobre su *ethos* y aplicación al conocimiento, no obtendrán en el gobierno de los otros los beneficios de ese discurso, y entonces los lleven a cabo –dependencia de la *ethopoiesis* del político para medir su efecto. Finalmente, la función social sólo se verá traducida cuando, en base a la escucha y la ascesis, los gobernantes actúen con justicia al conducirse a sí mismos y a otros, de modo que realicen el bien

⁸³⁵ Idem, pp. 265-265. El desarrollo del tercer rasgo viene desde pág. 257.

⁸³⁶ Idem, p. 303. El análisis de los consejos se desarrolla en la primera hora de la clase del 23 de febrero, extraídos de *Cartas VII* y *Carta VIII*.

⁸³⁷ Idem, pp. 286-290, cita de Platón de *Carta VIII*, [355d].

común – el *ergon* del *logos* filosófico no se completa, por tanto, hasta que se materialice en un modo de ser practicado y acciones acabadas.

La repercusión de la *parrhesía* filosófica está entonces mediatizada: la actuación del discurso verdadero en la *polis* depende tanto de un filósofo que practique el decir veraz frente a quienes ejercen el poder, como de que éstos lo asimilen y pongan en obra; no tiene realización inmediata como el consenso verbal sofístico, ni intervención directa como el prudente que participa en la deliberación sobre los asuntos concretos. Tal mediatización, ordena la operación filosófica como una *mediación*: entre la verdad y quienes ejercen el poder, entre los principios y el *ethos* del gobernante que debe formarse de acuerdo a ellos, entre los ideales y la vida efectiva de la ciudad. Mediación para la cual es tan importante el contenido, la sabiduría, como el aspecto *técnico*: mostrar *cómo* alcanzarla, enseñar el camino, indicar los modos de llegar a los fines que revela aquella sabiduría y su relación con la realidad política. Con todo, no se trata de una subordinación, porque la filosofía misma contempla los fines, y por otra parte no dice al político qué hacer; sino de una correlación permanente en el modo de ser, el modo de vida de quien gobierna. La ascesis filosófica no es un mero acompañamiento o herramienta para cualquier fin, sino para los mejores y verdaderos –en el caso de la política, la justicia y concordia. De tal manera, en la propia práctica de la filosofía sólo resistirán los fines que estén acordes a esa sabiduría; el resto (pasiones, intereses privados, vanagloria) no sobrevivirán ese trabajo, se irán purgando. Pero por otra parte, sólo resistirá la filosofía en la medida en que sea requerida; quizás por ello Platón opta por conjurar esa vulnerabilidad disolviendo la mediación: los filósofos deben gobernar.

Como en Aristóteles, también en Platón, y específicamente en esta *Carta VII*, se establece que sólo tiene sentido trabajar con almas bien dispuestas por naturaleza y afines a las cuestiones [343e; entre otros]. Esto recoge ese primer círculo que señala Foucault en que la filosofía sólo se dirige a quien tiene voluntad filosófica; aunque podría matizarse ya que Platón aduce allí mismo que “si no se me pide consejo en absoluto o salta a la vista que al aconsejar no me va a obedecer, yo me dirijo a esa persona por propia iniciativa para darle consejos”, pero “desde luego, no voy a coaccionarla” [331b]. De todos modos, lo primero recorta los destinatarios posibles, no es para todos. Por ello mismo, la *parrhesía* filosófica dirigida a quienes ejercen el poder tendrá mayores oportunidades en momentos críticos, de duda y conflicto, cuando no obstante aún no se haya llegado a una corrupción generalizada de las costumbres, como percibía Platón a la democracia, porque entonces es demasiado tarde. Si la *parrhesía* filosófica *pierde su momento* respecto de la política, no se debe entonces (sólo) a una inadecuación estructural de la democracia al discurso verdadero, sino a la incapacidad de éste de actuar en la pluralidad, sobre los muchos. La relación con el todo, la mirada de conjunto, es propia de la teoría, pero en la práctica no puede dirigirse más que a voluntades individuales. El bien común no lo realiza el común, lo conducen unos pocos *ethos* sobresalientes; los únicos en que parece poder producirse el encuentro diferido entre filosofía y *politeia*. Si hay

entonces un lugar ficticio del discurso verdadero, es el que en medio de la democracia *teóricamente* la proscribiera, pero en la prueba de su realidad, no encontrará nunca la ocasión propicia para pronunciarse en ella como *parrhesía*.

Foucault, no obstante, se ha desplazado en el correr del curso a otro foco: del problema entre decir veraz y democracia que planteaba al principio, al análisis de las notas de la veridicción filosófica —cómo la verdad no se impone por sí misma, cómo el papel crítico de la filosofía en tanto *parrhesía* desde el comienzo no se ha dirigido sólo a un estado de cosas, a otros, sino que ha involucrado una constitución del modo de ser de quien lo pronuncia. Al profesor le interesa el modo en que la verdad entra a los asuntos humanos, que están siempre en la inadecuación, como motivo, búsqueda y preocupación por cómo vivir, cómo ser. En efecto, si se consideran las formulaciones propias de Foucault más allá del análisis de las fuentes, previo a la “ontología de la veridicción” que está en la bisagra entre los consejos de Platón y el estudio de la *parrhesía* socrática, menciona una “dramática del discurso verdadero”. Esta hace referencia a la manera en que “el *acontecimiento mismo* de la enunciación puede afectar al ser del enunciador”, señalando que podría considerarse toda una dramática *política* del discurso verdadero desde el orador que le habla a la asamblea, el filósofo que da consejos al príncipe, el ministro que en el s. XVI se dirige al monarca en nombre de la razón de Estado, la centralidad de la función crítica a partir del s. XVIII, hasta el discurso mismo del revolucionario⁸³⁸. Asimismo, en el curso del año siguiente, se especifica la *parrhesía* como modalidad de veridicción del *ethos*, en su diferencia con otros discursos de verdad como la profecía, la sabiduría, la especialidad⁸³⁹.

La matriz de la problematización de la verdad no ha dejado de residir entonces en esa materialidad y carácter acontecimental que Foucault subraya en *Lecciones*. Sólo ha pasado a considerarse en la otra faz del régimen de verdad, su cara interna: cómo al efecto mundo, a la verdad del Orden, le corresponde una determinada *ethopoiesis*; ya que no hay crítica de la dominación sin problematización de la libertad. Y la filosofía parece haberse interesado desde muy lejos, aunque no sin inconvenientes, por cómo el bien y lo mejor de un lado de la ecuación puede ser el bien y lo mejor del otro; no sólo elaborando bellas teorías sino asumiendo que a la persuasión de mundo que propone la sofística, le es preciso una persuasión de *bios*, posible sólo a través del ejemplo de otro *bios* que lo muestra como efectivamente realizable.

La “encrucijada platónica” no es para Foucault el problema de la adecuación, de cómo la filosofía llegará a ser soberana en la *polis*, sino “el problema del decir veraz en el campo de las estructuras políticas y en función de la alternativa filosofía/retórica”⁸⁴⁰. Es otra encrucijada, como se verá en el próximo capítulo, donde analiza la fuerza trágica de la verdad cuando se funden *nomos* y *bios*. En el énfasis que el profesor pone en señalar que en función de *parrhesía* la filosofía no se fusiona con la

⁸³⁸ Idem, pp. 83-86.

⁸³⁹ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; pp. 33-41.

⁸⁴⁰ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; p. 207. Nota conservada en el manuscrito.

política, sino que ensaya una intersección en el modo de ser, lo que interesa es mostrar qué pasa con el discurso verdadero cuando desciende del lugar de la prescripción y la idealidad: no se basta a sí mismo, no se impone sin más, se produce a través de prácticas relacionales y su actuación depende de una trama de factores externos, como toda acción humana. En este nivel, no se confronta con la democracia, sino con el discurso que compite en su misma tarea: la retórica. Por otra parte, cuando no se instala en medio de la *praxis*, su aplicación asume todas las notas de la coacción que subsume lo múltiple y el *kairós*; y tampoco se bate con la democracia, la pone directamente fuera de juego. Es interesante cómo se presenta en ese otro diálogo que Foucault considera brevemente en otro contexto⁸⁴¹ y en el que Platón utiliza una metáfora similar y opuesta a la caracterización de la democracia en *República*.

Según se lee en el *Político*, ocuparse de todas y cada una de las almas y su cuidado íntegro es algo que sólo puede hacer el dios pastor. El político, en cambio, hombre entre los hombres, entra en escena *cuando el mundo empieza a girar al revés* y no se disponen más que las artes para suplantarse la concordia divina [274c-e], teniendo que lidiar con todos los caracteres, y el suyo es más semejante por naturaleza al de los gobernados que al de aquel gobernante [275c]. No es el arte médico, aunque no falte su mención [293b] el paradigma. Mediante una digresión por el arte de la medida y de encontrar el justo medio [283c-287b], se especificará que el arte real *es el de tejer*: forjar una trama en que las hebras más sólidas contengan a las más finas, componer “el más magnífico y excelso de todos los tejidos”⁸⁴². Pero no todo se puede entrelazar; en toda ciencia combinatoria se descartan los materiales malos y se recurre a los buenos y útiles, el tejido real “jamás constituirá una ciudad con hombres buenos y malos”: a los impiadosos, desmesurados, injustos “los elimina con la muerte o el exilio o los castiga con las penas más infamantes”; a los que “se revuelcan en la ignorancia”, “los somete al yugo de la esclavitud” [308c-309a]. Quien detenta la *téchne technés* no se sitúa entre los artesanos, su obra no es el manto multicolor de la democracia. Está tan distante como lo está, según muestra P. Vidal-Naquet, el estatus social real de los artesanos y el estatus metafórico del arte en Platón: éste último sumamente atractivo para la política en su diferencia con el orden de la *physis*; pero dado justamente que “la mayor invención de los griegos es la ciudad-estado y la actividad política”, no puede sino conllevar la degradación de aquellos en su quehacer⁸⁴³.

En Platón se encuentran entonces dos modos de constatar y esquivar el conflicto entre verdad y democracia: como *parrhesía* que no se practica en la asamblea, y como ideal político que la descarta. El verdadero *básanos* –para la reticencia de Platón y para el análisis que nos interesa– es la

⁸⁴¹ Foucault, M. “*Omnes et singulatim*. Hacia una crítica de la razón política”, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Buenos Aires: Paidós, 2008. [DE4, texto n° 291].

⁸⁴² Platón. *Político*, [308d-311c], en: *Diálogos V*, Introd., trad. y notas M. I. Santa Cruz, Madrid: Gredos, 1992; p. 616.

⁸⁴³ Vidal-Naquet, P. “A study in Ambiguity: Artisans in the Platonic City” en: *The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986; pp. 227-239.

experiencia de Sócrates, que sí se mezcla en la multitud y va a contramano en el mundo mismo. Este otro rumbo de la *parrhesía* filosófica, eminentemente ética, presenta un modo de actuación del decir veraz con semejanzas y diferencias del anterior, en tanto se confronta con la vida democrática y presenta pormenorizadamente la disputa técnica con la retórica.

Sigue en juego la función psicagógica de la *parrhesía* filosófica, pero su situación es diferente. En primer término, al no dirigirse privativamente a quienes ejercen el poder, sino a cualquiera que se disponga a dialogar con Sócrates y al no tener como blanco directamente la *politeia*, sino el modo de vida en la existencia social por debajo de las estructuras institucionales, se asemeja al *kairós* de la sofística: la oportunidad es constante, o al menos, permanentemente posible y reiniciada; en la interpelación crea su circunstancia. El *kairós* hace referencia al *ethos*, no a un acontecimiento o materia en particular: por un lado, nunca es tarde para ocuparse de sí⁸⁴⁴ y, por otro, ello requiere un examen permanente entre los principios que se tienen y cómo se está viviendo; no es como los conocimientos que se adquieren de una vez y para siempre⁸⁴⁵. En segundo lugar, a diferencia del sofista y de los consejos de Platón, no se desarrolla para la política: incrustada en la ciudad, esta *parrhesía* no se plantea abiertamente al público, dirigirse a cualquiera no es a todos en conjunto. Foucault toma los pasajes de la *Apología* en los que Sócrates, después de explicar que su *daimon* lo apartó de la política (“muy felizmente” si no, no habría podido “ser útil ni a ustedes ni a mí mismo”), indica que realizó lo justo no mediante el *logos* sino en acto (*ergon*). En época democrática, en lugar de prítane (cargo por sorteo) se negó a convalidar lo que quería hacer la mayoría del consejo; durante la dictadura de los Treinta, cuando se le ordenó arrestar a alguien, se apartó y se fue a su casa⁸⁴⁶; finalmente (pero en sentido contrario porque obedece), cuando no acepta escapar de su condena. Tercero, la eficacia y función social de la *parrhesía* ética muestran a la vez el cruce, la interferencia con las propias del juego político, como su distinción radical. Está ligada a la transformación del *ethos* del interlocutor y por extensión, a un mejoramiento de su comportamiento moral que redundaría en beneficio de la ciudad, pero establece una reciprocidad que en vez de poder subordinar la retórica como hacía la política⁸⁴⁷, implica su exclusión, y en lugar de afianzar su ascendiente, lo suspende. Con todo, “no es necesaria para el funcionamiento o el gobierno de la ciudad, pero sí para la vida de ésta”⁸⁴⁸, si es que el discurso de verdad, a diferencia del parecer de los sofistas, puede efectuar la concordia y además hacerlo sin coacción – a distancia entonces también de la inversión platónica.

⁸⁴⁴ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; p. 52. Platón, *Apología de Sócrates*, [30 a], Trad., ensayo preliminar y notas C. Eggers Lan, Buenos Aires: Eudeba, 2000; p. 154.

⁸⁴⁵ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; p. 160.

⁸⁴⁶ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; pp. 322-326. *Apología de Sócrates* [31d-33a].

⁸⁴⁷ Platón. *Político*, [304e], op. cit.; p. 603.

⁸⁴⁸ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; p. 331.

A partir de la lectura de pasajes de la *Apología*, *Fedro*, y luego *Gorgias*, Foucault desarrolla una caracterización de la *parrhesía* socrática que en torno a la *téchne* del discurso verdadero permite apreciar esos dos últimos rasgos, y que va a tener entre comienzo y conclusión una inversión similar a lo que ocurre en el *Protágoras*.

El primer aspecto se presenta en la manera en que Sócrates distingue su discurso del de sus acusadores [17a-18a]: no proferirá “discursos engalanados” sino “expresiones improvisadas con las palabras que primero le vienen a la boca”; cree que las cosas que dirá son justas, y dado que es la primera vez que comparece ante un tribunal, es “como un extranjero respecto del lenguaje” que se utiliza allí⁸⁴⁹. Hablar el lenguaje común y corriente, decir directamente lo que piensa, y creer en lo que dice, muestran a Sócrates “como el hombre del decir veraz al margen de toda *téchne*”: el *logos étymos*, auténtico, no precisa de reglas y artificios, porque en él están ligados directamente la verdad, el pensamiento y la creencia; el lenguaje llano, despojado y simple, no hace pasar “con adornos” lo falso y lo injusto por verdadero como la retórica⁸⁵⁰.

Segundo aspecto, que se analiza hacia el final del *Fedro*: un discurso hablado o escrito es bueno si el que habla “es conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar” [259e], pero la verdad no es un elemento previo de la práctica del discurso, sino que “el arte auténtico [*étymos*] de la palabra” debe “alimentarse” de la verdad [260e]. Según explica Foucault, “que la verdad sea una función constante y permanente del discurso”⁸⁵¹. Si la retórica es “un arte de conducir las almas [psicagogia] por medio de palabras” utilizando el engaño, y éste se produce entre las cosas que difieren poco, es preciso que quien lo domine “sepa distinguir, con la mayor precisión, la semejanza y desemejanza de las cosas”, tanto de las que habla como del objeto de su persuasión que es el alma [261a-262a]. Por un lado entonces, quien enseñe con seriedad el arte retórico deberá conocer y dar a conocer la naturaleza del alma [270e-271b], por otro, lo verosímil que conquista adhesión lo hace por su semejanza a lo verdadero [273d] y aquella capacidad de distinción, que implica una visión de conjunto y procede por divisiones según las articulaciones naturales [265d-e] no podrá darse sino a través del “uso de la dialéctica” [276e]. Si psicagogia y dialéctica van juntas en el verdadero arte del *logos*, éste no radicará por tanto en la retórica sino en la filosofía: “la *téchne* filosófica del *logos* permite a la vez el conocimiento de la verdad y la práctica o ascesis del alma [...] la retórica es una *atechnia* (ausencia de *téchne*) con respecto al discurso. La filosofía, por su parte, es la *étymos téchne* del discurso verdadero”⁸⁵².

Respecto de la *parrhesía* socrática se produce entonces una inversión con la retórica. Primero, se manifiesta como un discurso sin técnica en tanto es la continuidad de la verdad desde el conocimiento verdadero hasta su expresión en la palabra, y la retórica, en cambio, el disfraz técnico

⁸⁴⁹ Platón. *Apología de Sócrates*, op. cit.; pp. 121-123.

⁸⁵⁰ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; pp. 318-322.

⁸⁵¹ Ídem, p. 335.

⁸⁵² Ídem, pp. 340-341. En 274 b Sócrates le dice a Fedro “ya tenemos bastante sobre el arte y *no arte* de los discursos”. Platón, *Fedro*, op. cit.; p. 400.

que precisa de recursos de palabra para sustituir la falta de verdad. Luego, se afirma en cambio como la técnica verdadera en vistas de la cual la retórica no es ningún arte. Foucault no toma en cuenta o no explicita, como en otros casos, esta oscilación. Sin embargo, atendiendo a lo que se añade en el análisis del *Gorgias*, podría entenderse por qué no se trata de una contradicción, sino de un deslizamiento del objeto: la *parrhesía* filosófica hace del discurso verdadero la *téchne de la ética* – ése es el arte que está en cuestión, y no el del discurso mismo.

En 479d-480a Sócrates conviene con Polo que si el mayor mal no es sólo cometer injusticia, sino cometerla y no pagar la pena, la retórica entonces, que presenta lo justo como injusto y viceversa, no sirve para nada porque ni ayuda a hacerse justos, ni habiendo cometido injusticia, recibir el castigo que permite aprender y volverse justo. Luego de ejemplificar en dos usos ridículos lo que sería la utilidad de la retórica (auto-acusarse y defender a un enemigo que cometió injusticia para que persevere en el mal)⁸⁵³, interviene Calicles desarrollando un largo monólogo [482d-486c] donde le señala a Sócrates que “embarulló” a Polo para que acepte algo que no piensa y “le has cerrado la boca por no atreverse a decir lo que pensaba” – “tú Sócrates, diciendo que buscas la verdad, llevas a extremos enojosos y propios de un orador demagógico la conversación”⁸⁵⁴. Invirtiendo aquella conclusión mediante la distinción de lo más feo por ley y por naturaleza y llegando a la afirmación de que “es lo justo por naturaleza que las vacas y todos los demás bienes de los inferiores y los débiles sean del superior y del más poderoso”, Calicles arremete reprochándole a Sócrates la razón por la cual no percibe tales evidencias: “ésta es la verdad y la reconocerás si te diriges a cosas de mayor importancia, dejando ya la filosofía”⁸⁵⁵. Continúa explicando que la filosofía está bien para los jóvenes pero no para los hombres maduros, porque apartándolos de los lugares frecuentados de la ciudad, los vuelve inexpertos en sus asuntos, llegan a desconocer “las palabras que se deben usar para tratar con los hombres”, “susurrando en un rincón con tres o cuatro jovencitos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente”. Al cabo, lo interpela: “siento bastante amistad por ti”, pero “¿qué sabiduría es ésta, Sócrates, si un arte toma un hombre bien dotado y le hace inferior, sin que sea capaz de defenderse a sí mismo ni de salvarse de los más grandes peligros, ni de salvar a ningún otro...?”⁸⁵⁶.

Esta exposición, que nos detuvimos a considerar –aunque Foucault la saltea hasta la respuesta de Sócrates que sigue– resulta sumamente interesante porque pone en cuestión tres elementos que están en el corazón de la *parrhesía* socrática: lo que hace con su discurso, que lo asimila a los artilugios sofísticos; la inutilidad para la ciudad, donde la mención de los jovencitos homologa la acusación que recibirá; y el hecho de que la filosofía no es útil para quien la posee ni capaz de salvar

⁸⁵³ Idem, pp. 367-368. Esto muestra para Foucault qué lejos se está de la *parrhesía* obligación de la confesión: no hay psicagogia de la confesión, no hay psicagogia judicial. Platón, *Gorgias*, [480b-481b] en: *Diálogos II*, Trad., introd. y notas J. Calonge, Madrid: Gredos, 1992; pp. 76-77.

⁸⁵⁴ Platón. *Gorgias*, [482e], op. cit.; p. 79.

⁸⁵⁵ Idem, [484c]; p. 82.

⁸⁵⁶ Idem, [485a-486c]; pp. 83-85.

a ningún otro, e incluso relacionado con el primer punto, no constituye un verdadero aprendizaje sino un enredo por el cual el interlocutor termina aceptando cosas en las que no cree. Reconociendo estima por Sócrates, Calicles se atreve a decirle (utiliza la *parrhesía*) lo que muchos piensan de su actividad, e intercambiando los papeles, Sócrates tendrá que dar cuenta de sí mismo en relación con esas críticas. La respuesta de Sócrates es igualmente decisiva: no se defiende lanzando una ofensiva a lo que acaba de oír, reconoce a Calicles como el *básanos* que precisa (“si mi alma fuera de oro, me sentiría contento al encontrar alguna de esas piedras con las que se prueban el oro”... “al encontrarte a ti, he encontrado tal cosa” [486d-e]) e introduce dos cuestiones que definen el tipo de práctica que pretende con su *parrhesía*. Por un lado, producir la homología –“estoy seguro de que, en lo que tú estés de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma piensa, eso es ya la verdad misma”– y por otro, la garantía de operarla rectamente, en tanto Calicles cuenta con los tres rasgos que conducen a ella: ciencia, benevolencia y decisión para hablar (*episteme*, *éunoia*, *parrhesía*) – otros no son capaces de probarlo porque no son sabios, o bien no le dicen la verdad porque no tienen interés por él, o incluso “porque les falta la decisión para hablar y son más vergonzosos de lo que conviene” [486e-487b].

Foucault propone que, en relación con aquel comienzo sobre lo justo e injusto, en esta respuesta Sócrates muestra cómo concibe que deben corregirse las propias faltas: poniendo a prueba el alma en un juego dialógico que cuenta con tales condiciones. Asimismo, aunque muy brevemente y de cierta manera “metodológica”, que define nítidamente “el modo de ser del discurso filosófico y su forma de ligar el alma a la verdad, el Ser (a lo que es) y el Otro a la vez”⁸⁵⁷. Esto se traspone al tema mismo en discusión: a Calicles (y representa en esto toda una línea de la sofística) le parece improcedente que el *nomos* que es convención pretenda obligar distinto de lo que es por naturaleza – que se impongan los más fuertes sobre una mayoría débil–; “quiere practicar, en un sistema que se ha convertido en igualitario, un juego agonístico tradicional”, obteniendo preeminencia precisamente mediante la retórica y paradójicamente conquistando ascendiente por y sobre esos muchos (desfavorecidos por naturaleza) que no reconoce como iguales. Sócrates, en cambio, al plantear el juego de la prueba de un alma por otra, propone una búsqueda y propiamente una producción *de a dos* “que actúa en el registro de la realidad y actúa en el registro de la verdad”⁸⁵⁸, donde se suspende la economía de la superioridad, la intención de victoria del juego agonístico y se establece si no la simetría (la igualdad en todo punto es ideal) la posibilidad de una *complementariedad* entre los interlocutores respecto del resultado que se alcance. Si se dan las tres condiciones de la *episteme* –ambos dicen lo que saben y creen que es verdad–, la *éunoia* –estiman al otro como un igual y el interés está en una búsqueda conjunta de lo bueno para ambos–, y la *parrhesía* –franqueza en el intercambio para que no se comprometa el desenlace por vergüenza o temor– la homología no será sólo de palabra, la verdad emerge como acontecimiento por el

⁸⁵⁷ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; p. 370.

⁸⁵⁸ Ídem, pp. 374-375.

acuerdo del discurso entre dos, que es a la vez acuerdo del pensamiento y las almas sobre la realidad. La *parrhesía* “que en su uso político, digamos según el modelo pericleano, tenía la posibilidad de reunir en torno del que manda la pluralidad de los otros en la unidad de la ciudad”⁸⁵⁹, liga en el dominio de la ética a dos almas en la unidad de pensamiento, de formación del *ethos* y en un *logos* verdadero sobre la realidad compartida.

M. Fimiani propone la razón capital del énfasis de Foucault en la *parrhesía* socrática en la síntesis que traduce de *eros* y *polis*, que tensa el cuidado desde su motivación primera hasta su destino. Una red que involucra en la verdad el compromiso de los agentes con los otros y con el mundo, “puesta en obra de sí y lo real”, donde “la vida se hace *téchne* en el sentido complejo de habilidad e invención”: “la pluralidad de las fuerzas transformadas en poderes éticos no parece diseñar el campo de una guerra generalizada, donde se entrevé la espera de una batalla final, sino más bien aquella red de amor, lúdica y antagónica, que madura en la *philia*”⁸⁶⁰. La duplicación del poder ético se hace en el límite lugar de emergencia del compromiso plural, pero de un compromiso abierto, no legislado de antemano. Si en la *parrhesía*, a diferencia de la retórica, “uno está frente al otro sin forma” (sin los adornos del lenguaje, sin recursos de confusión o adulación), el acto de verdad puede instaurarse propiamente como una práctica dual en que la igualdad se efectúa por la común finalidad ética. En la retórica, en cambio, falta la preocupación por ese lazo, por esa red extensiva, y en ella se disocian la transformación de sí, de las relaciones y del mundo⁸⁶¹.

Si el elemento diferencial de la *parrhesía* era la psicagogia y ésta en tanto formación del *ethos*, un cambio de opinión correlativo a una modificación del modo de ser y del modo de vida, lo que se plantea en la actividad socrática no es la imagen del filósofo que imparte lecciones de moral en la plaza pública. Es un tipo de intervención por parte de un ciudadano, como los otros y entre los otros, que no se pone por delante de ellos como en el caso de la *parrhesía* política, pero a su vez, “se mantiene a un lado”⁸⁶². Habla el lenguaje común, pero para decir y fundamentalmente hacer, o hacer diciendo, otra cosa. Conjuntando los dos blancos de la función crítica socrática, podría decirse que el mayor mal, la mayor injusticia, es la opinión no examinada que, llevada al acto, malogra el bien del alma tanto como el de la ciudad en general y de los otros, en la medida en que toca cuestiones comunes de la convivencia social. La eficacia y función social del discurso verdadero, apartando la valoración epistémico-metafísica tautológica (vale porque es la verdad), tiene en el dominio de las prácticas corrientes –fuera de los tribunales y las cuestiones de la *politeia* en sentido estricto– una dignidad y operación tanto más modestas como necesarias: interrumpir la evidencia, poner en perspectiva el propio lugar e interés, abrir el espacio de constitución de lazos de cohesión aceptables para todos. El sentido de un diálogo asociado a una búsqueda y no a la reafirmación de

⁸⁵⁹ Idem, p. 378.

⁸⁶⁰ Fimiani, M. *Erótica y retórica: Foucault y la lucha por el reconocimiento*, Buenos Aires: Herramienta, 2008; pp. 50-51.

⁸⁶¹ Idem; pp. 59-63, p. 79

⁸⁶² Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; p. 345.

lo que ya se piensa, de una puesta a prueba en exponerse ante otros más que imponerse constatando la desigualdad, hace del artificio humano (en lugar de suprimirlo por una adecuación) la condición situada de posibilidad de los posibles deseados y realizables.

En tal sentido, podría componerse lo que D. Lorenzini presenta oponiendo la conversación perfeccionista que se encuentra en S. Cavell con la dinámica de la *parrhesía* descrita por Foucault. Lorenzini señala que esta última “no requiere una respuesta verbal sino fundamentalmente ascética” del interlocutor y es por lo tanto un tipo de discurso que caracteriza sólo a uno de los hablantes, que ya ha realizado su transformación ética. Aunque considerando el caso socrático, donde dicha transformación no deja de renovarse, juzga que la relación entre *parrhesía* y homología del *Gorgias* termina invirtiéndose en el *Laques* –que Foucault analiza en el curso del año siguiente– donde es la concordancia previa del propio Sócrates entre lo que dice, piensa y hace, la que da lugar a la *parrhesía*. En cambio, en la conversación perfeccionista, se trata de reconocer la voz del otro en su expresión individual distinta de la propia, y el acuerdo “no es posible sino porque los interlocutores se comprometen a fondo en un obra de metamorfosis de sí mismos y de transformación de la manera en que ven a los otros y el mundo, a fin de crear un lugar donde puedan vivir juntos *nuevamente*”⁸⁶³. Sin duda la armonía de Sócrates es condición para el ejercicio de su decir veraz y para ser reconocido como *parrhesiasta*. Sin embargo, no tiene por qué ser excluyente de que en la situación dialógica se dé propiamente un trabajo conjunto, a no ser que se suponga que la consideración de lo que dicen sus interlocutores, no es verdaderamente una escucha y consiste sólo en una puesta en escena para terminar imponiendo la propia postura – en definitiva, nada muy diferente de los artilugios retóricos. Si se reconsidera, en cambio, la lectura de M. Fimiani según la cual la *philía* no supone una cancelación del juego de confrontación, sino que se realiza a través de él, pero con el propósito de descubrir de a dos lo que aceptado de ambas partes puede ser un indicio de lo común, la *parrhesía* socrática ya no se distingue del diálogo perfeccionista, al menos en lo que de ella intenta extraer Foucault.

Aquellas tres condiciones de la homología ética, a la vez que muestran hasta qué punto no se trata de una mera transmisión de conocimientos, sino de una *efectuación en relación* gracias a la cual se manifiesta la verdad, no dejan de recortar y seleccionar ciertos interlocutores –aunque si se asumen como modelo, son más abiertas a que la mera decisión de entrar en ese juego con Sócrates baste para intentar una aproximación por más ignorante o “desfavorecido por naturaleza” que se sea. Pero la mediación e interdependencia en la que se coloca la práctica de la filosofía al abrirse a la situación dialógica, expone que la verdad que llega a manifestarse, como el bien para sí y el bien común, es para Foucault al entender de A. Cutro “una cuestión de acceso”, ligado “a la especificidad de las condiciones en las cuales se produce”. Condiciones en que se anudan las economías específicas de verdad y las técnicas de gobierno –cuya variación puede verse en los distintos

⁸⁶³ Lorenzini, D. *Étique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris: Vrin, 2015; pp. 166-171. Cursiva del original.

modelos de *epimeleia*- y que en la *téchne* del cuidado que propone la ascesis filosófica, se demuestra en la sustitución de la estructura binaria del orden trascendente de verdad y la inadecuación práctica, o de lo trascendental y lo empírico, por una disposición ternaria en la que el sujeto es agente de sí, objeto de sí, pero el otro es mediador infaltable⁸⁶⁴. De allí que el problema de la *téchne* haya podido reunir, como ahora al cabo del desarrollo puede apreciarse, los conflictos de la discusión pública, la realidad política, el orden, la pedagogía, el *nomos* y la naturaleza que Foucault planteaba en su primer curso del Collège circundando la cuestión de la verdad. Aunque de otro modo, como no podía ser de otra manera, “todos esos hilos vienen a anudarse una última vez en el sacrificio de un gallo”⁸⁶⁵.

De la voluntad de verdad y su relación con las contriciones del orden, pasando por el discurso verdadero como *téchne tou biou*, hasta resituar la filosofía como mediación, no se trata sino del *bios* y su polémica inmanente, dado que su fin está bifurcado: es el arte del propio *ethos* y a la vez del mundo, esa trama de relaciones con los otros y con lo real que delinean los contornos de la figura incierta de *lo común*. El cual, al igual que la respuesta al *cómo vivir* “no se define por un descubrimiento sino por una aproximación, una búsqueda indefinida, de un fin que alcanzamos y no alcanzamos”⁸⁶⁶. El plural no es improcedente: de todas las ambigüedades que pueden plantearse en torno a la figura de Sócrates, quizás la que más cautive a Foucault sea la de ese individuo singular que no es tal sino entre los muchos, que entra y sale constantemente de la realidad democrática, velando por la justicia pero desobedeciendo a los gobernantes que le mandaban realizar una injusticia, desempeñando simultánea o alternativamente en y por ese contexto las tres funciones que el pensador francés distingue en un acto de manifestación de la verdad –como operador, testigo y objeto⁸⁶⁷. Siempre en situación dialógica y trabajando en el elemento disruptivo entre la masa y los pocos, que es a la vez partición ética y política: la opinión, las creencias de la mayoría, el *logos* que es y no es razón.

Se ha señalado que Foucault reelabora en estos últimos cursos el problema de la política de la verdad “desde el punto de vista de los gobernados”⁸⁶⁸ y en esta *parrhesía* socrática podría otorgársele un referente concreto recurriendo a la distinción que avanza Aristóteles: mientras que en los gobernantes es virtud la prudencia, en los gobernados lo es “la opinión verdadera, pues el gobernado es como un fabricante de flautas y el gobernante como el flautista que las usa”⁸⁶⁹. El escenario de Sócrates es la ciudad en sentido lato, en la *Apología* se presentaba como un extraño al

⁸⁶⁴ Cutro, A. *Technique et vie. Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault*, Paris: L’Harmattan, 2010; pp. 151-158, 172.

⁸⁶⁵ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; p. 130.

⁸⁶⁶ Foucault, M. *Subjetivité et vérité*, op. cit.; p. 256.

⁸⁶⁷ Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; p. 104.

⁸⁶⁸ Lorenzini, D. Revel, A.; Sforzini, A. (Dir.). *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, op. cit.; p. 16.

⁸⁶⁹ Aristóteles. *Política*, op. cit.; [1277b 25-30]; p. 178.

utilizar en el marco del juicio las mismas palabras que estaba “acostumbrado a decir en el ágora, sobre las mesas de los negociantes”⁸⁷⁰. E incluso cuando sus interlocutores son individuos distinguidos socialmente, la economía del diálogo no deja de ser la transformación de la opinión, de lo que creen que saben; manifestando entonces la inestabilidad de aquella partición: en la gente que ha tenido formación, los pocos, también hay “verba hueca”, la falsa opinión es la cosa mejor repartida del mundo. De ahí que este personaje pueda irritar a cualquiera, con mayor acritud quizás al resentimiento aristocrático ante una realidad democrática que ponía lo anterior en evidencia y los colocaba en la obligación de demostrar, convincentemente, su incuestionada desigualdad ética.

La consideración que hace Foucault de las últimas palabras de Sócrates, confrontando la interpretación de Nietzsche vía Dumezil, sosteniendo que hay que agradecer a Asclepio la curación no de la vida sino de las falsas opiniones, la salud de no haberlas seguido siquiera cuando le hubiesen permitido evitar la muerte, recoge el foco de esta *parrhesía* ética en su diferencia con la política pero en su función completamente incardinada en la ciudad, como una “gran *cadena* de los cuidados y las solicitudes”⁸⁷¹.

En la *Apología* Sócrates repite que ha “sido asignado a la *ciudad* por el dios”, “para que los despierte, persuada y reproche a cada uno en particular” [29e] y en *Critón* presenta a las Leyes inquiriéndole por la injusticia que devolvería a ellas mismas y el mal para la ciudad, sí mismo, sus amigos y sus hijos si escapaba de su condena, juicio injusto *cometido por los hombres y no por ellas* [54c]. Ciertamente hay toda una economía compleja entre la opinión y el sujeto/objeto de la injusticia, ya que si su condena está fundada en una falsa opinión de los hombres, aceptarla sería ceder a ella, pero en la prosopopeya las Leyes se interponen asegurando que es a ellas y a toda la ciudad a quienes va a destruir [50b]. Al final la leyes aparecen hablando a través del *daimon* (“el eco mismo de estas palabras retumba en mí y hace que no pueda oír otras”, “obremos entonces en ese sentido, puesto que por ahí nos guía el dios” [54d]); con el cual Sócrates supuestamente entraría en conflicto si, aceptando la muerte, no puede continuar la misión que le ha encomendado. Pero de todos modos no podría hacerlo, le aseguran las Leyes, dado que si se marchara a una ciudad en que se rigen por ellas lo considerarían “un enemigo” y además ya no podría profesar el bien porque lo ignoró con sus actos y, por otra parte, en una ciudad con “mayor indisciplina y libertinaje”, no tendría más opciones que convertirse en un adulator⁸⁷². Foucault propone que, en la aceptación de su condena, Sócrates asegura la continuidad de la cadena de los cuidados: las Leyes han sido el factor de su *epimeleia* (“te hemos engendrado, criado, educado, y te hemos hecho partícipe de todos los bienes que éramos capaces” 51c-d), ellas “velan, se ocupan de los ciudadanos, están vigilantes” y Sócrates, a su vez, debe realizar como último acto y dejar tras de sí el imperativo del

⁸⁷⁰ Platón. *Apología de Sócrates*, [17c-d], op. cit., p. 122.

⁸⁷¹ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; p. 106. La cursiva es nuestra.

⁸⁷² Platón. *Critón*, [53 b-e], en: *Diálogos I*, op. cit.; pp. 208-209.

cuidado, “última voluntad frente a los ciudadanos”⁸⁷³. Interesante notar que, al entender de J. P. Vernant, ese reborde por el cual cada acción se presenta en la línea de un carácter, un *ethos*, pero a la vez revela la manifestación de una potencia del más allá, un *daimon*, esa tensión entre *ethos* y *daimon*, “es precisamente la distancia en el que el hombre trágico se constituye”⁸⁷⁴.

Situación bastante diferente de la que se plantea en el *Político*, donde éste no tiene la obligación de subordinarse a las leyes⁸⁷⁵. La encrucijada socrática es persuadirlas u obedecer⁸⁷⁶: es la opción de los gobernados; es toda la compleja y ambigua tensión del tejido de la verdad que históricamente ha enlazado lo más heroico y lo más prosaico. Esa muerte y su paradoja –convalidando los lazos entre verdad y democracia y a la vez produciendo un desgarró–, no lega la pregunta por la inmortalidad del alma de Sócrates y su reunión supra-celeste con la Verdad y el Ser. Sitúa, en cambio, ante la decisión de qué forma va adoptar como *exemplum* para el tiempo que seguirá su curso humano: ¿será el testimonio del sacrificio grandioso de los “mártires de la verdad” por la mezquindad de los muchos? ¿O será la memoria de que la injusticia nunca es cometida por el Orden, lugar ficticio al cabo realmente ocupado, y que “uno de los rasgos fundamentales de nuestra sociedad es el hecho que el *destino* adquiere la forma de la relación con el poder, de la lucha con o contra él”⁸⁷⁷? En cuanto al filósofo –o la filosofía misma– bien podrá ser el más soberbio que se alza entre los suyos, pero cabe la posibilidad también de que no sea más que un individuo raro en medio de otros, artesanos del pensamiento y las palabras, que intentan hilar en sus días lo que en el mundo se desteje en oscuras noches, mientras la verdad hace su odisea.

6.4. Leer, escribir, escuchar, hablar

La lectura es, como cualquier otra práctica, un lugar de decisión y en la lectura de un lector se redobla. En este recorrido hemos hecho una opción respecto de la opción de Foucault, que en esta temática en particular quizás pueda plantearse como un reparto de la voz y el silencio.

Previo al estudio de la *Carta VII*, Foucault se detiene a considerar, a pesar de su carácter aparentemente apócrifo, la *Carta V*. Allí le interesa que Platón afirma que cada constitución, cada *politeia* (democracia, oligarquía, monarquía) es como un ser vivo al que le corresponde una voz –*phoné*:

⁸⁷³ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; pp. 127-128.

⁸⁷⁴ Vernant, J. P. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (1972), en: *Oeuvres, Tome I*, op. cit.; p. 1094.

⁸⁷⁵ Platón. *Político*, [294a- 297e], op. cit.; pp. 582-589. Aquí Platón plantea que quien detenta el arte real puede modificar según su criterio y la conveniencia de la situación a las Leyes, las cuales en cambio deben ser respetadas incondicionalmente por los gobernados, así como lo que indique como mejor el gobernante.

⁸⁷⁶ Platón. *Critón*, [52 a], en: *Diálogos I*, op. cit.; p. 207.

⁸⁷⁷ Foucault, M. “La vida de los hombres infames”, *Obras esenciales*, p. 681.

Cuando una *politeia* utiliza su propia voz para hablar, la que le es adecuada por naturaleza, para dirigirse a los hombres o a los dioses, pues bien, en ese momento prospera y se mantiene. Está salvada. En cambio, cuando una *politeia* imita la *phoné* de otra, se pierde⁸⁷⁸.

En el libro VI de *República*, la *phoné* es presentada en cambio en relación con el *plethos*, la masa y allí se dice que el conjunto de ciudadanos es como un animal y quienes quieren guiarlo deben comprender su voz, su vocabulario. El sujeto de la voz define entonces, para Foucault, dos funciones diferentes del consejo filosófico en la política según Platón. En el primer caso, su función no es determinar cuál *politeia* es mejor, cuál es el mejor de los Estados, sino “ser custodio de la voz de cada constitución; velar porque esa voz se ajuste a la esencia de la constitución”. En el segundo, es una función crítica, en el sentido de señalar que el mal gobernante es aquel que, tras entender la voz de la masa –que se asemeja al gruñido, el ruido inarticulado de las pasiones– le hace eco⁸⁷⁹. El filósofo entonces será intérprete de la voz y el buen político su traductor para que los gobernados adquieran el lenguaje que les es propio.

Voz (lengua) materna y voz política son para los sofistas, como se ha visto, una y la misma cosa; la virtud es el arte de articular el habla, que en su mejor expresión, persuade mundo. Invierten así el orden de los oradores: la *politeia* adquiere su voz a través del discurso que conquista adhesión haciendo una sola *phoné* de los muchos, y no antes. S. Mas Torres señala que “el ideal formativo técnico-estético” de la retórica, la hace “susceptible de combinarse con cualquier interés objetivo”, de todo lo que se puede hacer discurso, se hace una realidad común – “la realidad es muda, hay que hacerla hablar”⁸⁸⁰. Para Aristóteles, en cambio, la voz propiamente política aparece en todo lo que se puede deliberar, y recuerda asimismo según nota P. Aubenque, que “la deliberación consigo mismo no es sino la forma interiorizada de la deliberación en común”⁸⁸¹. Quizás por ello Foucault concede especial atención en el modelo helenístico a la adulación retórica como “adversario moral” de la *parrhesía* filosófica: precisamente allí donde falta ese diálogo silencioso consigo mismo, en la ausencia de soledad, se abre el resquicio para que intervenga otro a colmar ese espacio desde afuera, con un discurso que reproducirá una dependencia⁸⁸².

Pero en Sócrates todavía no ha llegado el momento de poner al otro en el lugar de la escucha pasiva, ni se repliega a su propio silencio: no deja de exteriorizar el eco de las voces del *daemon* que experimenta, y siempre anda buscando con quien poder articularlos. Foucault señalaba en *Lecciones* que el juego agonístico del sofista confirmaba su victoria en el silencio del interlocutor, mientras que en el *Gorgias* Sócrates distingue como una de las virtudes de su compañero de diálogo la *parrhesía*, gracias a lo cual llega a pronunciarse al unísono la voz de la verdad, que es al cabo la armonía de la

⁸⁷⁸ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; p. 221. Carta V; [321d-e].

⁸⁷⁹ Idem; pp. 222-23.

⁸⁸⁰ Mas Torres, S. *Ethos y Polis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid: Ediciones Istmo, 2003; pp. 139-142.

⁸⁸¹ Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*, op. cit.; p. 128.

⁸⁸² Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; p. 360.

phoné de las almas. Curiosa trasposición de las escenas, ya que al igual que en el fin de la conversación con Protágoras, “Calicles se va a ver poco a poco en la necesidad de dejar que el discurso de Sócrates se imponga. Y en ese momento, *en medio del silencio de Calicles* que renuncia a hablar, se afirmará una *episteme* de Sócrates en la formulación de los grandes principios concernientes al cuerpo y el alma, la vida, la muerte y la supervivencia”⁸⁸³. Ante Sócrates, el mejor de los sofistas y el único que se ha atrevido a dirigirle la *parrhesía*, deponen su voz.

“*Alétheia* o *apaté*: no hay tercera vía”⁸⁸⁴, expresa M. Detienne en su estudio considerado al comienzo de este capítulo. Pero entretanto, se han ido multiplicando los sujetos y objetos del discurso: al filósofo y al sofista, se sumaron el político, los muchos, los pocos, hasta las leyes; al discurso y la deliberación se añadió lo bueno y lo mejor, el *ethos*, el *bios*, lo real, el mundo, lo justo, la democracia. Difícil determinar quién habla y quién calla; “afortunadamente desde un punto de vista teórico, y tal vez desafortunadamente desde un punto de vista práctico, las cosas son mucho más complicadas”⁸⁸⁵. Los silencios y la elocuencia de Foucault corren la misma suerte.

C. Lévy señala la opción de Foucault implicada en su silencio frente al escepticismo, que se explicaría por la forma que adopta el *cuidado de sí* en esta corriente: compartiendo muchos de los ejercicios ascéticos del estoicismo, en Pirrón asume el fin opuesto, no la conformación sino la destrucción de sí, y en Sexto Empírico lo que era el establecimiento de un lazo espiritual con la verdad del mundo, se resuelve en la *epojé* de éste —“Foucault eligió la ciudadela contra el desierto, la potencia contra la nada”⁸⁸⁶. T. Bénatouïl lo recoge en un sentido aún más amplio, contrastándolo precisamente con aquella tarea que el pensador francés se proponía en su lección inaugural en el Collège, donde los guías eran quienes habían ensayado “rodear la voluntad de verdad y enfrentarla contra la verdad”, cuando una década después son sus precedentes antiguos los que se apartan de consideración: no sólo los escépticos, sino esos otros con los que había comenzado promisoriamente, los sofistas. Como si ahora pensara, argumenta este intérprete retomando aquello de que hasta el momento no hemos podido definir una estrategia exterior a la verdad, que tal rodeo en realidad nunca fue posible:

El fatalismo de Foucault respecto del predominio de la verdad es sorprendente. ¿No es el filósofo que, en toda su obra, ha utilizado la historia para relativizar los trascendentales al explorar su génesis? Foucault parece proyectar sobre Occidente en su conjunto nuestra imposibilidad o nuestra dificultad para ir más lejos que de un uso subversivo de la verdad⁸⁸⁷.

⁸⁸³ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; pp.377-378. La cursiva es nuestra.

⁸⁸⁴ Detienne, M. *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, op. cit.; p. 110.

⁸⁸⁵ Foucault, M. “About the beginning of the Hermeneutics of the Self: Two lectures at Dartmouth”, op. cit.; p. 204.

⁸⁸⁶ Lévy, C. “Michel Foucault y el estoicismo: Reflexiones sobre un silencio” en: Gros, F.; Lévy, C. (Dir.), *Foucault y la Filosofía Antigua*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004; pp. 99-114.

⁸⁸⁷ Bénatouïl, T. “À la recherche d’une *ars theoretica et política*. Les enjeux de la philosophie antique chez Foucault (1981-1984)” en: Bernini, L. (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell’attualità*, Pisa: Edizioni ETS, 2011; pp. 125-126.

Tanto para Lévy como para Bénatouïl la toma de posición de Foucault se ve igualmente traducida en la misma tematización de la *parrhesía*. En un artículo más reciente, el primero aduce que ésta entraña un rasgo de pasión, y de pasión por el poder, así como de riesgo excesivo e insensato, que se elide en sus cursos y que se neutraliza en sus tensiones en la dicotomía buena/mala *parrhesía*, tensiones que justamente en Platón y Sócrates son fundamentales. Por una parte, presentar a este último como *parrhesiasta* le resulta a Lévy bastante discutible, ya que es más bien alguien que hace que sus interlocutores practiquen la *parrhesía* en el examen que les demanda y en los límites que les interpone con sus propias intervenciones, las cuales no escatiman en el uso de la ironía que es una figura de la *dissimulatio* retórica. Por otra parte, Platón estaría menos interesado en la *parrhesía* que en la autoridad que puede controlarla –lo cual se corresponde bien con esa dispersión del *bios* que le inquietaba– y Bénatouïl añade que por ello buscaba normarla más que promoverla, e incluso confiscarla⁸⁸⁸. Lévy concluye así que “la historia de la *parrhesía* es menos la de la libertad de palabra que la de los peligros inherentes a su liberación”⁸⁸⁹.

Por otra parte, M. Fimiani plantea que Foucault centra su elocuencia en la “inquietud por el sujeto ético de la convivencia”, rearticulando el cuidado y la *polis* para relanzar desde el mito platónico la interpelación a cada uno, “de tomar a cargo la apertura irresuelta de la dimensión ético política del proceso de singularización”⁸⁹⁰. Foucault realizaría su “elección en dos modos diferentes de entender la historia y la filosofía” y su cruce, que en esta temática lo sitúan a distancia tanto de la “recomposición democrática de tipo dialógico” como “del conflicto frontal entre líneas de demarcación definibles y su proceso dialéctico”: sustituye la síntesis del ideal comunicativo por una dispersión de la razón, y la contradicción por trayectorias mutables y reversibles, lo cual se traduce en una conjunción de la singularización y la vida política. Lo primero no es índice de su propio valor ni la segunda exige imposición de un código colectivo, es “la complejidad del entramado del adentro y del afuera, del nuevo sujeto y el nuevo mundo, ambos tomados en un área de acontecimientos apenas circunscribibles”⁸⁹¹.

En consonancia, A. Cutro radica la apuesta de Foucault precisamente en la puntualización de la *téchne*, en la que su propia voz aparece en la manera de conjuntar, de una forma que se puede hacer extensiva al presente, “nuestra fragilidad ontológica y el estatus del mundo”: las técnicas como formación de formas, movimiento de las formas en el devenir constante de las relaciones del sujeto con lo que lo rodea⁸⁹². La libertad que se da en la *parrhesía* dirigida a otro no es atributo previo ni producto de la técnica, es efecto del *kairós* que incardina el trabajo sobre sí como inicio de formas en el mundo (de subjetivación, de relaciones) – “la voluntad de sí es siempre una voluntad

⁸⁸⁸ Idem, p. 122.

⁸⁸⁹ Lévy, C. “Foucault et la *parrhesía*” en: Bernini, L. (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, op. cit., pp. 47-63.

⁸⁹⁰ Fimiani, M. *Erótica y retórica*, op. cit.; p. 26.

⁸⁹¹ Idem, pp. 111-112; 118-121.

⁸⁹² Cutro, A. *Technique et vie*; op. cit, p. 150, 165, 192.

de mundo. Una opción de vida”⁸⁹³. Esta lectora, a su vez, avanza una respuesta a la elisión de Aristóteles: “el hecho de decir que la verdad no es políticamente indiferente significa que la manera en que un objeto es conducido depende del objeto mismo”, por lo cual el francés desemboca en una inversión de las teorías de gobierno, que desde Aristóteles se definen por el que conduce –“en Foucault es el objeto gobernado el que define la forma de gobierno; es el que la produce. La técnica de gobierno no es sino una adaptación al objeto; ella se organiza para responder a la verdad que es propia de cada objeto”⁸⁹⁴.

En afinidad con esta óptica, introduciríamos sin embargo una variación: no se trata en realidad de la verdad *del* objeto, sino de la verdad que la *téchne* del gobierno produce en el objeto – como ese alma que la disciplina proyectaba y a la vez incrustaba en el fondo del cuerpo. Con la diferencia de que en el juego ético, en el arte de vivir y las técnicas de sí, esa verdad del otro compromete a la vez la propia, la deseada para sí, que proyectada en conjunto, incorporando la búsqueda de cada cual, es una virtualidad que tiene potencia de mundo, porque encauza en lugar de suprimir la relación de poder que es irreductible. Es al cabo la configuración de un campo de juego de la libertad. Reaparecen así esos dos factores que Foucault consideraba elididos a principios de los setenta en el movimiento de la verdad filosófica: el deseo y el poder, y asimismo la materialidad de esta ascesis que no está para prescribir qué hacer en el orden de la *praxis*; no es más que un *técnica de formación*, de preparación para la *praxis* que, en tanto propuesta realizada de una *forma posible* de relaciones en un mundo común, será siempre polémica – siempre una opción entre otras, ya más abiertas a la pluralidad, ya más rígidas.

Resulta interesante que el propio Bénatouïl señala en aquel mismo artículo que la actualización de las éticas antiguas por parte de Foucault tiene su propia modulación. Por un lado, orientado a las técnicas y estrategias de articulación del sujeto y “*diversas verdades*” más que a las prescripciones puntuales y, por otro, a la pertinencia teórica de esas técnicas para elaborar “una nueva concepción del trabajo filosófico y sus efectos políticos”, que por tanto “han ayudado a Foucault a pensar sus propias investigaciones en la perspectiva de una práctica de la verdad, de un *ars theoretica y política*, distanciada igualmente de la ciencia y de un nihilismo relativista”⁸⁹⁵. Es claro entonces que la propia operación del pensador francés no es silenciosa, aunque sus indicaciones hacia el presente sean, sin embargo, mínimas en los cursos; como si hubiese que completarlas en parte evaluando su movimiento exegético –lo que hemos intentado– y en parte asignándole, cada lector, su referente o efecto diferido actual.

Tres de esas indicaciones, tramadas, nos parecen condensar lo que aquí hemos entendido. Una, al consignar que la *parrhesía* plantea el problema de las relaciones de poder inmanentes a la sociedad que hacen, por debajo del sistema jurídico-institucional, que esté efectivamente

⁸⁹³ Idem, pp. 151-158, 198-200.

⁸⁹⁴ Idem, p. 115.

⁸⁹⁵ Bénatouïl, T. “À la recherche d’une *ars theoretica et politica...*”, op. cit.; pp. 110-113.

gobernada, y por la cual le parece “peligroso ese famoso deslizamiento de la política a *lo político* utilizado en neutro, que en muchos análisis contemporáneos sirve para enmascarar el problema y el conjunto de problemas específicos que son los de la política, como campo de experiencia con sus reglas y su normatividad”⁸⁹⁶. Otra, que si el *cuidado de sí* “hoy nos suena o bien como una especie de desafío y bravata, una voluntad de ruptura ética, una suerte de dandismo moral, o bien como la expresión un poco melancólica y triste de un repliegue del individuo, incapaz de sostener, ante su mirada, entre sus manos, para sí mismo, una moral colectiva (por ejemplo, la de la ciudad)”, cabe hacer su historia para recordar que fue principio positivo de “morales sumamente rigurosas” que se plantearon como problema “una *intensificación de las relaciones sociales*; un modo de *vivir juntos*”⁸⁹⁷. Por último, que el decir veraz “en la modalidad *parrhesiástica como tal* ha desaparecido y ya no se la encuentra sino injertada y apoyada en otras modalidades”, sea el discurso político, filosófico, científico, pedagógico cuando ejercen una función crítica⁸⁹⁸.

¿Será retrógrado preocuparse por la verdad operada en forma de crítica respecto a cómo vivir juntos, entre lo que podemos hacer de nosotros mismos y lo que puede producirse con ello en el campo político, como escenario que tiene sus reglas propias y su normatividad –que la ética nunca va a poder subsumir? ¿Lo será cuando una vanguardia ya no ilustrada sino, en pleno sentido –ético y político– *sofística* toma enseñoreada la escena de la “pos-verdad”? ¿Será que ese juego etimológico –que parece tan petulante en los análisis filosóficos– de la verdad, *a-létheia* literalmente como no-olvido, significa algo más que “verba hueca” para nuestra democracia?

Frente a muchos análisis que eligen la vía de los avatares del intelectual y la *parrhesía* como misión altiva que lo separa de los muchos, optamos por entender que quien habla en estos cursos es un *profesor de filosofía*. En palabras de M. Morey, alguien “cuyo oficio es leer y releer tratando de inventar vías de acceso que permitan introducirse en un determinado ejercicio de pensamiento, dejándole enteramente libre al lector todo el campo de lo que a partir de ahí le resulte pensable”⁸⁹⁹.

⁸⁹⁶ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; pp. 171- 172.

⁸⁹⁷ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; pp.30-31. Cursiva nuestra.

⁸⁹⁸ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; p. 46. Cursiva nuestra.

⁸⁹⁹ Morey, M. *Escritos sobre Foucault*, op. cit.; p. 17.

CAPÍTULO 7. El malestar en la ciudad: política y tragedia

*Largo mi grito a los vientos
pa' olvidarme de tu olvido
Como haré con esta pena
que se metió dentro mío*

No hace falta introducir lo que ya estaba allí. La tragedia era parte de la vida de la ciudad y compartía el mismo espacio “público, político y abierto – *mesón*”⁹⁰⁰ en que se desarrollaba la confrontación entre la sofística y la filosofía, sólo que con funciones deliberadamente escenificadas y sin tener que diputar su lugar ni su audiencia. La reunión en el teatro de Dionisos era una “expresión de solidaridad del pueblo ateniense como acto de comunidad”, a la vez celebración para honrar a los dioses y participación en la arena donde se representaba la lucha de hombres y mujeres con sus semejantes y con fuerzas desemejantes⁹⁰¹, fusión del más alto prestigio y futilidad de los asuntos humanos.

La pervivencia de lo trágico, más allá de la tragedia como género definido y decisivamente ligado a las condiciones y rasgos de un modo de pensamiento, se debe sin duda a que el conflicto de potencias siempre puede resignificarse, y a la divinidad relevan otra serie de referentes cuya realidad es igualmente desafiante. Frente a esa posible extensión indeterminada, resulta sin embargo interesante tratar de distinguir lo que específicamente ponía en cuestión en ese momento y lugar, lo cual no implica cortar los lazos con su reinterpretación contemporánea, sino plantear ésta considerando una matriz más definida de su configuración antigua con la cual confrontarla. Si la tragedia, como señala J. P. Vernant, era una verdadera institución social que no se limitaba a reflejar la realidad sino a trabajarla con sus recursos propios⁹⁰², entonces cabe una aproximación similar a la propuesta por Foucault respecto a la política y el discurso de verdad referida en el capítulo anterior, es decir, como campo con sus reglas y dominio particular. En efecto, el profesor también opta aquí por circunscribir su aproximación: no se ocupa de Edipo como arquetipo, sino de la pieza *Edipo Rey* de Sófocles y la tematización que allí se desarrolla de los procedimientos de establecimiento de la verdad en relación con las prácticas judiciales, los estamentos sociales y de poder, las formas de saber; lo mismo en las tragedias de Eurípides en que analiza la *parrhesía*. En ello, como intentaremos explorar, no necesariamente se rescinden los corolarios alegóricos, sino que asumen y habilitan una raigambre más concreta para el enfoque histórico de las prácticas en cuestión.

⁹⁰⁰ Cartledge, P. “Utopía y crítica de la política” en: Brunschwig, J.; Lloyd, G. (Eds.); *El saber griego*, Madrid: Akal, 2000; p. 152.

⁹⁰¹ Segal, C. “Archaic Choral Lyric” en: Easterling, P.E.; Knox, B.E. (Eds.), *The Cambridge History of Classical Literature I. Greek Literature*, Cambridge University Press, 2003; pp. 165-166.

⁹⁰² Vernant, J-P. “Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque” (1972), en: *Oeuvres. Tome I*, op. cit.; p. 1089.

Por un lado entonces, pondremos en principio entre paréntesis un análisis –aún escaso– que consiste en considerar una faceta trágica del pensamiento de Foucault o la presencia de lo trágico en su recorrido, que se remonta fundamentalmente a *Historia de la locura* pero que en el primer sentido también podría reconocerse, supo verlo J. Hyppolite, en *Las palabras y las cosas*⁹⁰³, y en el cual la remisión a Nietzsche, como lo muestran los artículos de D. Cook y A. Cutrofello, es ineludible⁹⁰⁴. Por otro lado, entendemos que a partir de puntualizar los rasgos característicos del género, puede vislumbrarse otro tipo de cruce con el trabajo foucaultiano que radica en una afinidad del juego polémico y temporal que realizaba la tragedia y el que propone la *problematización*. Según explica Vernant, la tragedia no se limitaba a representar la realidad precisamente porque partía de elementos de ella “tornándolos problemáticos en su interior”, de modo que en una lúcida “conciencia de lo ficticio”, creaba “una dimensión de lo real distinta a la vida de todos los días” pero que se acoplaba con ella⁹⁰⁵. Se ha visto ya la composición que hay en Foucault entre ficción y crítica de lo real precisamente en el análisis de prácticas que, por determinados acontecimientos, pierden su anterior evidencia y generan inquietud. Pero asimismo, lo distintivo de la tragedia con respecto a la condicionada actualidad de la comedia⁹⁰⁶, era que ponía en obra un movimiento a la vez de diferenciación y empalme temporal por el cual un pasado lo suficientemente lejano de tradiciones míticas, en contraste con las nuevas formas de pensamiento jurídico y político, se hacía “lo suficientemente cercano como para que el conflicto de valores sea todavía dolorosamente sentido y la confrontación no deje de ejercerse”⁹⁰⁷. Como si fuera en eco, L. Jaffro propone que “el gesto característico de Foucault respecto de los antiguos consistió en señalar simultáneamente que estamos muy cerca de ellos y, a la vez, muy distantes”, “afirmación conjunta de distanciamiento y proximidad” que estudiando una época remota “dramatizaba” una historia desembocando en una transformación de la percepción del presente⁹⁰⁸. Los efectos de una y otra, podría agregarse, han sido igualmente objeto de controversia.

⁹⁰³ Defert, D. “Cronología”, *Obras esenciales*, p. 49. Foucault lo asume, así como que nadie más lo había percibido.

⁹⁰⁴ Cook, D. “Nietzsche, Foucault, Tragedy”, *Philosophy and Literature*, Volume 13, Number 1, April 1989, pp. 140-150; Cutrofello, A.; “Foucault on tragedy”, *Philosophy & Social Criticism*, Volume 31, Number 5-6, September 2005, pp. 573-584. La primera analiza, notando las diferencias de aproximación entre Nietzsche y Foucault, el modo en que ambos entienden lo trágico como una dimensión de la experiencia vinculada con un tipo de conocimiento, puntualizando en el nexo entre arte y locura. El segundo, avanza también en el motivo de la locura, pero en su significación política, proponiendo que *El nacimiento de la tragedia* tiene una injerencia importante en la comprensión foucaultiana.

⁹⁰⁵ Vernant, J-P. “Un théâtre de la cité. Dialogue avec Michèle Raoul-Davis et Bernard Sobel” (1996), en: *Oeuvres. Tome II*, op. cit., pp. 2058-2060.

⁹⁰⁶ Cartledge, P. “Utopía y crítica de la política”, op. cit., pp. 152-153. Este autor explica que mientras la comedia tomaba asuntos de la vida del momento, la tragedia recogía sus motivos del pasado pero los hacía actuales. En el poder de esa actualización, señala el lazo entre las tragedias de Esquilo y una serie de reformas políticas.

⁹⁰⁷ Vernant, J-P. “Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque”, op.cit.; p. 1088.

⁹⁰⁸ Jaffro, L. “Foucault y el estoicismo. Acerca de la historiografía de *L’herméneutique su sujet*” en: Gros, F.; Levy, C.; *Foucault y la filosofía antigua*, op. cit.; pp. 42-3.

La complejidad de las tragedias, que no sólo admiten varios niveles de lectura sino distintas entradas temáticas, las torna un recurso valioso para condensar una mirada de cuestiones entre las cuales se encuentra comprendida la trama trabajada en el capítulo anterior. La opacidad y la estética del lenguaje que en ellas lleva a su cumbre el arte de la ambigüedad, responsable en gran medida de sus efectos patéticos, las vincula al proceder de la sofística; de la cual se apartan no obstante nítidamente en la confianza que ésta deposita en hacer del hombre la medida del mundo. La profundidad, por otra parte, con que plantean las tensiones internas de la *polis* y la inviolabilidad última del Orden, no oculta un similar ánimo de interrogación al que caracteriza a la filosofía, pero moviendo en los espectadores más que el razonamiento, tornan difuso ese límite cuyo otro lado separará a Aristóteles de Platón en la misma distancia en que se separan la catarsis y la supresión.

En este horizonte, el análisis que desarrolla Foucault de *Edipo Rey* puede plantearse tomando como eje el *ritual* allí donde en el tramo anterior se especificó el problema de la *téchne*: comportamientos que tienen una forma reglada, un significado público, una función social definida, se superponen a las acciones espontáneas de los personajes, de modo que cada confrontación de poder, cada invocación a las leyes, la justicia o la suerte de la ciudad, cada discurso que se presenta como profiriendo la verdad, asume una segunda dimensión simbólica que lo inscribe en un régimen trascendente. Régimen, para Foucault, político y jurídico de manifestación de la verdad, en tanto la historia de Edipo es la de la peripecia de la obtención, conservación, disputa y pérdida del poder, en cuanto las tragedias representan conflictos de derecho y “de los efectos mortales de la ley sobre los hombres”⁹⁰⁹, y los parlamentos de los distintos actores pueden ser interpretados como *alethurgias* que al término se complementan.

La “fuerza ilocucionaria” de la veridicción encuentra entonces en este género teatral su materialización por antonomasia, asociada a la toma de consistencia de esas operaciones tácitas que involucran a todos y cada uno pero que nadie se atribuye. En consonancia con lo que marcaba Foucault en su primera lectura a principios de los setenta, estas piezas son para N. Loraux el lugar y ocasión del reflujo intramuros de los *restos*, porque “dramatizan, para uso de los ciudadanos, lo esencial de las exclusiones efectuadas por la ciudad”⁹¹⁰. Pero también, para ambos, pueden ser el recuento de la prehistoria de una trama que aun interpela, duele y duela, que todavía tiene pulso político, y que al cabo del movimiento de reconocimiento que acompaña en este inolvidable relato la peripecia de un hombre excesivo, excesivamente hombre, descubre como su doble un “sí mismo cívico” que se obstina en recordar.

⁹⁰⁹ Foucault, M. “Entretien avec Michel Foucault” (1976), DE3, texto n° 180, p. 99.

⁹¹⁰ Loraux, N. *Madres en duelo*, Madrid: Abada Editores, 2004; p. 17.

7.1. Ahuyentar, dramatizar, pensar los restos

Si bien la pieza de Sófocles no es la única en la cual Foucault sugiere la teatralización de conflictos políticos y de derecho – además del análisis de tragedias de Eurípides, en los cursos de 1976 y 1978 menciona en tal sentido a Shakespeare, Corneille y Racine⁹¹¹ –, es la única que analiza en detalle y, más decisivamente, en seis ocasiones que se suceden entre 1970 y 1983⁹¹². Tal reiteración a lo largo de una década resulta significativa precisamente porque en su transcurso el pensador va reformulando sus análisis en torno al poder, la verdad y su relación con las prácticas jurídicas, que son los motivos centrales de aquella tragedia. Desde la lectura continua que hemos adoptado, puede proponerse no obstante un seguimiento en tres momentos que van articulándose de acuerdo a los desplazamientos que realiza Foucault. Primero, la política de la verdad en el orden de la ciudad, a través de la relación entre el poder y las formas de saber –lo que se ha visto como la primera acepción del régimen de verdad y de la cual el pensador extrae de la historia el reflejo del mito de que poder y saber se excluyen⁹¹³. Segundo, la relación entre gobierno y manifestación de la verdad indexada en la subjetividad – segunda faz de dicho régimen y su corolario de que “no tenemos necesidad de ser reyes, de haber matado a nuestro padre, de haber desposado a nuestra madre, de reinar sobre la peste para estar constreñidos a descubrir la verdad de nosotros mismos”⁹¹⁴. Por último, la relación entre *parrhesía* y pasión, la cual es pasible de ser reconstruida exegeticamente en el contraste con la tragedia de *Ión* que sigue una peripecia simétricamente inversa a la de Edipo, desde la figura –mencionada en el curso de 1981 aunque sin hacer referencia a este personaje– del “príncipe-pasión”⁹¹⁵.

En un reciente artículo, C. McCall propone un rastreo de la atención que Foucault concede a la “dimensión dramática de la experiencia”, presentándola precisamente en clave de rituales y durante esta misma década en que identificamos el análisis de *Edipo Rey*. Aunque menciona brevemente esta última, el intérprete se centra en la función de las nociones de conducta y contra-conducta que a su entender permiten conectar el juego de lo visible/invisible que interesa tempranamente a Foucault –y que sigue operando en el análisis de las manifestaciones del poder soberano y el panoptismo– con las técnicas de gubernamentalidad y los procedimientos judiciales como lugares “de juegos de verdad altamente ritualizados”, entre los cuales destaca la confesión⁹¹⁶. Dado que

⁹¹¹ En *Defender la sociedad*, (op. cit., pp. 163-166) y *Seguridad, territorio, población* (op. cit.; pp. 308-309).

⁹¹² La primera es en el contexto del primer curso en el Collège *Lecciones sobre la voluntad de saber*, la segunda un año después en una presentación realizada en Nueva York, contenida en la misma edición de dicho curso como *El saber de Edipo*, y la tercera ocasión es la segunda conferencia pronunciada en Río de Janeiro en 1973 de *La verdad y las formas jurídicas*. Años después, se encuentra su mención en otros tres cursos: *El gobierno de los vivos*, *Obrar mal, decir la verdad y El gobierno de sí y de los otros*.

⁹¹³ Foucault, M.; “La verdad y las formas jurídicas”, op. cit.; p. 515.

⁹¹⁴ Foucault, M., *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; p. 356-357.

⁹¹⁵ Foucault, M.; *Subjetivité et vérité*, op. cit.; p. 286.

⁹¹⁶ McCall, C.; “Rituals of Conduct and Counter-Conduct”, *Foucault Studies*, N° 21, June 2016, pp. 52-79.

nuestro recorrido será mucho más acotado, nos interesa por el momento retener que en este planteo se traduce el tipo de aproximación que ensayaremos al tomar la idea de ritual: al igual que en el caso de la *téchne*, se trata de un modo de especificar la realidad de las prácticas que son objeto del materialismo polémico. Ambos son formas de conjuntar procedimientos reglados ligados a disposiciones y ejercicios de poder y problemas de verdad, con exigencias y efectos sobre los sujetos involucrados y la realidad que trabajan. La diferencia que puede introducirse es que el ritual está asociado a una dimensión simbólica más densa, espesor que la tragedia permite distintivamente enfocar y expresar en la riqueza de la ajustada composición entre mito y racionalidad, maridaje que fue desde muy temprano difícil de asimilar para la filosofía.

En efecto, la economía entre mito, tragedia y filosofía ha sido un tema de interés propagado más allá de los especialistas en la Antigüedad, desarrollándose en reflexiones que vuelven a considerar relaciones y diferencias atinentes a la problematización ética y política, en vistas de la actualidad. En su *Trabajo sobre el mito*, que sigue la vida de éste hasta bien lejos de aquel origen que el propio mito deja igual de oscuro, H. Blumenberg ya señala interferencias que se tienden por debajo del supuesto paso al *logos*, y cuya confusión constituye la pervivencia de su propia operación. Con su núcleo de constancia y margen de variación, los mitos son historias contadas “para ahuyentar algo”: “en el caso más inocuo, pero no el menos importante: el tiempo. Si no, algo ya de más peso: el miedo” – son “sistemas de supresión de la arbitrariedad” que permiten atenuar el fondo monstruoso del mundo, sobre una incertidumbre diferente de la que atacarán las “diversas Ilustraciones”: “¿Ha elaborado el mito, convirtiéndolos en historias, los horrores del mundo inhóspito con que se encontró, o ha generado él mismo los terrores para los que luego habrá de ofrecer un lenitivo?”⁹¹⁷.

Crear un distanciamiento respecto de lo siniestro está emparentado sin embargo con el concepto griego de *theoría* “en cuanto posición y actitud del espectador incólume”; concepto cuya elaboración se va desarrollando a partir de la “acuñación más pura del término en el espectador de la tragedia”⁹¹⁸. Pero entre la conjura mítica, lo trágico sólo experimentado en la mimesis que aleja lo descomunal, y los problemas de la filosofía, no hay transposición sin mutación, como si “las grandes preguntas de la humanidad” y el reparto de los poderes permaneciera idéntico: “decir que hay otros dioses es mito, decir que serán buenos es filosofía”⁹¹⁹; del mismo modo, al primero le falta cualquier tendencia a la autodepuración, el “ritual penitencial por las desviaciones, el enjuiciamiento de los espíritus. El mito carece de esos seres marginales que necesita la postura dogmática para mantenerse a sí misma dentro de la precisión definitoria: los herejes”. La libertad que traduce el mito en la renuncia a la verdad, lo exime de precisar los recursos para defenderla⁹²⁰,

⁹¹⁷ Blumenberg, H. *Trabajo sobre el mito*, Barcelona: Paidós, 2003; pp. 41-55.

⁹¹⁸ Idem, pp. 132-133.

⁹¹⁹ Idem, pp. 145-161.

⁹²⁰ Idem, pp. 260-265.

entre ellos la sanción moral tensada en las tragedias. Y frente a éstas, para Blumenberg, el antagonismo entre Aristóteles y Platón no es sino “un narcicismo de las pequeñas diferencias” dado que para ambos lo decisivo fue el éxito sobre el atomismo y la sofística; una metafísica victoriosa que deja atrás la inquietud de “si el hombre pertenece o no a la realidad”: “Si para nada ni nadie puede ser mejor no haber sido o no ser ya más, la tragedia se hace, radicalmente, imposible”⁹²¹.

J. Young, recorriendo en un reciente estudio el tratamiento filosófico de la tragedia desde Platón a la actualidad –sin incluir a Foucault–, considera que desde mediados del s. XVIII se han asentado dos grandes motivos en su recepción que pueden leerse como dos tradiciones: una que considera que lo importante en la tragedia es la experiencia de un estado de ser en que se supera el dolor y la finitud de la vida, y otra que entiende que es la presentación (y quizás resolución) de un conflicto ético. Considerando ésta última como la más comprensiva “dado que la humanidad siempre se encontró en conflictos éticos”, propone que la tragedia puede conquistar una significación cultural como la que tuvo en Grecia si la filosofía opta por asimilársele. Dado que sólo la tragedia puede “comprometer el corazón tanto como la cabeza”, es decir, el individuo completo, sólo en ella “se encuentra la posibilidad de un «efecto» significativo sobre cómo actuamos”, por lo cual si la filosofía quiere generar “un compromiso emocional con el *agôn* ético”, “debe ser asimismo tragedia”: “la filosofía que verdaderamente compromete debe ser también, en el sentido más amplio de la palabra, poesía”⁹²².

W. Kaufmann propone otro tipo de articulación que separa en el interior de la filosofía dos actitudes entre las cuales el retorno a la tragedia funciona, para una, como acta de defunción y para la otra como oportunidad de supervivencia: Platón intentó expulsar a los poetas trágicos porque ofrecían ilusiones, imágenes de imágenes, mientras que él mostraría la verdadera realidad, pero “hoy sabemos que la filosofía tal como él la concibió era una ilusión, mientras que los poetas trágicos nos muestran la realidad de la vida”. Por un lado, estos últimos son “en efecto rivales del platonismo que está muerto”, porque recuerdan que las ideas son propias de seres humanos “limitados de muchas maneras y que a menudo se estrellan” e insisten en el sesgo fatal de toda postura intransigente. Por otro, el espíritu socrático en cambio “nació del *ethos* de los poetas trágicos, no es un contra-*ethos*” y ya puesta en cuestión la tradición y sus resultados, la filosofía crítica “debe volver a la tragedia so pena de morir como Anteo cuando fue separado de su madre, la Tierra”⁹²³. Este desplazamiento hacia una óptica o enfoque más allá de la tematización ética específica –cuyo examen conjunto entre tragedias, Platón y Aristóteles ha realizado

⁹²¹ Idem, pp. 356-358.

⁹²² Young, J. *The philosophy of Tragedy. From Plato to Žižek*, New York: Cambridge University Press, 2013; pp. 265-269. La primera línea los llama los kantianos o “sublimeístas”, entre los cuales coloca a Hölderlin, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, incluso Lacan; la segunda, los hegelianos con Kierkegaard, Benjamin, Schmitt, Camus, Miller y Žižek; mencionando como excepciones a Hume, en tanto no asume la tragedia en términos de efectos éticos sino de placer sensible, y a Heidegger, que oscilaría entre las dos tradiciones.

⁹²³ Kaufmann, W. *Tragedy and Philosophy*, Princeton University Press, 1968; pp. 360-363.

pormenorizadamente M. Nussbaum en *La fragilidad del bien* (1986)– abre hacia la otra vía de reactualización de la tragedia que es la de la lectura política, en la cual se encuadra el análisis que realiza Foucault.

Sin duda, en términos políticos también pueden desarrollarse tratamientos de asuntos específicos, y es difícil deslindar con nitidez tópicos (religiosos, morales, políticos, sociales) que es maestría de las tragedias enlazar. Lo que se intenta apuntar, no obstante, es que respecto de la política la tragedia constituye un tipo de problematización, una forma de entenderla que subraya la realidad del conflicto, y a la vez un problema, una cuestión con la cual la política se ve confrontada. E. Rinesi lo presenta señalando precisamente que si bien este género puede ayudar a pensar la política, no pueden coincidir: mientras la primera es irresoluble, la segunda intenta justamente no ser trágica, llegar a un acuerdo –aunque sea frágil, provisorio– “porque la vida social debe continuar”⁹²⁴. Este desfasaje casi imperceptible de tensiones entre potencias en una acepción amplia a dificultades políticas en sentido más preciso, bien podría asumirse como el que en *Edipo Rey* pone todo “fuera de quicio”. Varios intérpretes coinciden, en efecto, acerca de la inocencia moral de Edipo en la pieza de Sófocles, en tanto no puede imputársele ninguna falta a su decisión, redirigiendo así el foco a la búsqueda de la verdad, la justicia y las revelaciones-ocultaciones del oráculo; el cruce entre el destino personal de Edipo y la suerte de la ciudad. En este último punto se concentra lo principal del efecto de aquel desfasaje y el impacto trascendente de esta historia desde el punto de vista político: si uno de sus rasgos singulares, como propone Kaufmann, es ser una tragedia sobre *la inevitabilidad de la tragedia*⁹²⁵, entonces se conmueve notablemente la disociación necesaria que marca Rinesi. Es un drama que representa la inevitabilidad de la tragedia para la política, o más precisamente, que el desenlace del conflicto entre un individuo singular y la vida de la ciudad será forzosamente trágico para alguno de los dos.

Es claro que el factor del hado desempeña un papel en todo este decurso. Sin embargo, P. E. Easterling aporta una aclaración que contribuye a poder resituarlo en un plano de inmanencia:

Resultaría anacrónico pensar el destino como un programa detallado preestablecido de la vida de cada hombre, una idea que sólo hace su aparición en el pensamiento Helenístico. Sófocles trata la noción del destino de un modo mucho más apropiado a la tragedia: en sus obras el destino es simplemente ser mortal y ser la persona que uno es. La libertad de un hombre para actuar está en todo punto limitada por sus circunstancias y su temperamento, los cuales son una herencia del pasado; sobre el futuro lo único que sabe con certeza es que va a morir; en cuanto al presente está compelido a actuar como si supiera todas las cosas que ignora⁹²⁶.

⁹²⁴ Rinesi, E. *Muñecas rusas. Tres lecciones sobre la república, el pueblo y la necesaria falla de todas las cosas*, Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013; p. 60.

⁹²⁵ Kaufmann, W. *Tragedy and Philosophy*, op. cit.; p. 126.

⁹²⁶ Easterling, P. E. “Sophocles” en: Easterling, P.E.; Knox, B.E. (Eds.), *The Cambridge History of Classical Literature*, op. cit.; p. 306.

En consonancia, matiza lo que parecería un contraste con la prolijidad del mito que señalaba Blumenberg; ya que de la misma inocencia moral de Edipo se seguiría entonces la ferocidad de los dioses que se descarga arbitrariamente sobre la humanidad. En cambio, este intérprete propone que en la pieza “el cosmos puede ser cruel, pero no puede ser simplemente un sinsentido”, y Sófocles explora el sufrimiento inmerecido “sin protesta ni justificación” – no se cuestiona por qué los horrores nos ocurren; el hecho es que ocurren y cuando el hombre en su entendimiento limitado busca explicaciones, “no siempre sabe cuáles son las preguntas que es importante formular”. No obstante, esa búsqueda es justamente el punto de inflexión propio de la tragedia, porque, a diferencia del mito, ya no se trata sólo de las oscuridades del mundo; se topa con la opacidad de “las necesidades extrañas de los seres humanos” con las que debe ajustar cuentas⁹²⁷ y a diferencia de lo que cree la filosofía, la luz del intelecto es demasiado tenue para despejarlas.

Pero la tragedia es una ficción, la realidad es otra, y aquella sólo la roza para mostrar qué bien funciona la unidad de la ciudad y cuán tiránico era el carácter de Edipo. Este es el otro relato, con pretensión de verdad, que según Loraux la ciudad griega siempre se ha narrado a sí misma, y el retorno a la tragedia –refugio y constatación “de la elipsis de lo político en el seno de lo político”–, implica sobre todo hacer hoy las preguntas que la ciudad calló⁹²⁸. En el análisis de Foucault, que según lo adelantado será considerado en tres momentos, es factible recoger interpelaciones bien precisas: qué muestra esta historia de poder con respecto a la cuestión de verdad que la atraviesa, cómo se inscribe ese juego en el gobierno de sí y de los otros en el marco de la ciudad, y finalmente, qué ocurre con lo que cuenta la tragedia desde el momento en que no puede decir toda la realidad de la política –lo que Blumenberg llama “el problema de la verosimilitud estética: la ficción no puede permitirse aportar, sin perder credibilidad, la misma *significación* que aporta la realidad”⁹²⁹.

7.2. Exceso monstruoso

Para este primer tramo pueden tomarse en conjunto las exposiciones sobre *Edipo Rey* que Foucault desarrolla en el curso *Lecciones sobre la voluntad de saber*, la presentación sobre *El saber de Edipo* que realiza un año después en Nueva York y la segunda conferencia pronunciada en el ciclo de Río de Janeiro de *La verdad y las formas jurídicas*. En el marco de la política de la verdad que trabaja en este período es “un determinado tipo de relación entre poder político y conocimiento de la que nuestra civilización aún no se ha liberado”⁹³⁰ la que aquí se revela.

Por boca del Sacerdote de Zeus en la apertura de la pieza, se presenta a Edipo una demanda escoltada, con sagacidad, por un auspicio amenazante: “Que de ninguna manera recordemos de tu

⁹²⁷ Idem, pp. 305

⁹²⁸ Loraux, N. *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, op. cit.; pp. 49-53.

⁹²⁹ Blumenberg, H.; *Trabajo sobre el mito*, op. cit.; p. 123. Cursiva del original.

⁹³⁰ Foucault, M. “La verdad y las formas jurídicas”, op. cit.; p. 515.

reinado que vivimos, primero, en la prosperidad, pero caímos después; antes bien, levanta con firmeza la ciudad”⁹³¹. Aquel a quien su poder fue otorgado otrora cuando gracias a la resolución del enigma salvó la ciudad, es instado a jugar de nuevo su saber para restituir el orden. Tras enviar a Creonte a consultar el oráculo y que éste señalara la necesidad de expiar el crimen de Layo ejerciendo venganza sobre su asesino, se desencadena una averiguación de ese “quién” que acarreó la peste a la ciudad. Foucault abre conjuntamente dos dimensiones de ese proceso que marcharán a la par en el transcurso restante, y que podrían especificarse de la siguiente manera. En una, aparece la ciudad ultrajada precisando de todos los medios del poder para el establecimiento de la verdad que mostrará la contaminación que debe ser excluida (el asesino debe ser desterrado). En la otra, inscripta solapadamente en la anterior, se describe un lazo entre verdad y *nomos* –desde el momento en que se precisa de la verdad como partición entre la pureza y la mancha, la regularidad y la infracción– cuya preeminencia marca el paso al poder, es decir, un orden de los justos repartos que el poder no puede más que constatar y buscar restablecer (el esclarecimiento debe llevarse hasta el final, cueste lo que cueste). En el primer caso, el poder de Edipo es prendado por una exigencia que arriesga su legitimidad, que lo reclama en su auxilio al hacer que se involucren conjuntamente su suerte y la de la ciudad; en el segundo, sus acciones pertenecen a un campo subordinado que debe resguardar la fuerza de una ley que lo trasciende y es rectora del todo, esto es, su destino no es idéntico ni el mismo que el de la ciudad.

Doble aspecto, entonces, de la trama: intento de refrendar el poder en la verdad que se manifieste; exigencia de subordinación del poder a la verdad para hacer que el *nomos* se cumpla en la ciudad. Esta última faceta es precisamente la que Foucault reconstruye en *Lecciones* analizando las transformaciones del sistema de verdad en relación con el ejercicio de la justicia y la soberanía política, reunidas en la pieza de Sófocles en orden de aparición histórica en los tres grandes procedimientos utilizados por el “pre-derecho” y el derecho griegos: la consulta oracular, el juramento expiatorio y la encuesta. Tales procedimientos se corresponden con los distintos estamentos de los personajes en su jerarquía: la consulta que se dirige a los dioses y al adivino Tiresias, el juramento a nivel de la realeza (Creonte y Edipo), y la interrogación que involucra a los sirvientes –y a cada uno “según el poder que detenta y el lugar que ocupa en la ciudad, conviene una manera ritualizada de obtención de la verdad”⁹³². El juego de los tipos de saber que se suceden en la historia –“cinco veces diferentes: por su soporte, su origen, sus mensajeros, su relación con el tiempo y el principio de oscuridad que los vela”⁹³³–, tiene como trasfondo fundamentalmente dos cuestiones: la transformación de aquel sistema es la de la economía entre verdad-justicia-poder y la

⁹³¹ Sófocles, *Edipo Rey*, Madrid: Planeta de Agostini, 1995. 83: [40-50]. En adelante se refieren los párrafos citados en el cuerpo del texto.

⁹³² Foucault, M. “El saber de Edipo” en *Lecciones sobre la voluntad de saber*, op. cit.; p. 276.

⁹³³ Idem, p. 256.

dimensión de análisis está centrada en el efecto de conjunto, “no a nivel individual sino colectivo”⁹³⁴.

Foucault hace especial hincapié en el contraste entre el modelo arcaico que puede leerse en Homero y las mutaciones hacia el modelo clásico que ya se prefiguran en Hesíodo. A partir del análisis de la escena que se presenta en el canto XXIII de la *Ilíada* en torno a la controversia entre Antíloco y Menelao en la carrera de carros organizada por Aquiles en conmemoración de Patroclo, el profesor muestra un procedimiento en el cual hay isomorfismo entre el combate y lo judicial – idea que recupera de L. Gernet⁹³⁵ – donde la verdad no es mencionada pero es la potencia bajo la cual se zanja el conflicto por vía del juramento. No se trata de una constatación sino de una remisión de las partes litigantes a esa instancia autónoma e indefinida del castigo posible de la divinidad a la cual se exponen al jurar, y por tanto quien no acepta hacerlo resulta vencido. Es la forma de una prueba de verdad en el *agôn* en el que no hay árbitro justamente porque se desplaza la dimensión de la lucha involucrando a los dioses – “la prueba de la verdad se opera sin que la verdad misma tenga que manifestarse. Permanece silenciosa y en retirada. Se indica indirectamente por el gesto, la imprecación” pero reviste la propia eficacia del procedimiento en tanto comporta “riesgos inconmensurables y absolutamente oscuros para los hombres”⁹³⁶.

El cambio decisivo que ya se constata en *Los trabajos y los días* consiste en la introducción de un juez que presta asimismo juramento, pero para garantizar las retribuciones según una verdad que ya es saber de las cosas, el tiempo y el orden, y que fundamenta el ejercicio de la soberanía. Aquella fuerza trascendente se convierte, vuelta inmanente en el proceso, en la calificación jurídico-religiosa de los actos y de quienes los cometieron, por lo cual el crimen o infracción tiene un lazo con la pureza/impureza y la investigación de la verdad es el “único pasaje legítimo de la mancha a aquello que debe borrarla”: “la verdad deviene condición primordial de la purificación [...] La verdad de ahora en más forma parte de los grandes rituales jurídicos, religiosos, morales, requeridos por la ciudad. Una ciudad sin verdad es una ciudad amenazada”. En esta nueva economía, “para saber enunciar la ley hace falta no ser impuro, pero parece ser puro hace falta saber la ley”; toda esa nueva “ética de la verdad” que se entabla, es precisamente la condensada en esa zona proyectada del *mesón* que es lugar de enunciación del *nomos*⁹³⁷. Entre aquel primer modelo y éste, además del pasaje de un certamen entre dos partes a una justicia que atañe a todos, lo que se mantiene para Foucault es que no se trata de otra cosa que del poder⁹³⁸ y ese nuevo “depósito del poder en el centro”, como lo denomina Vernant, es para el profesor donde se anuda el conflicto político que es el bajo continuo de la tragedia de Edipo: la invención de un lugar donde el poder no pertenece a

⁹³⁴ Foucault, M. “La verdad y las formas jurídicas”, op. cit.; p. 502.

⁹³⁵ Gernet, L. “Derecho y prederecho” en *Antropología de la Grecia arcaica*, op. cit.; pp. 208-211.

⁹³⁶ Foucault, M. *Lecciones sobre la voluntad de saber*, op. cit.; pp. 92-94.

⁹³⁷ Idem, pp. 200-202.

⁹³⁸ Idem, p. 95.

nadie “y devenido común, no puede significar más la dominación de cualquiera sobre ninguno de los miembros de la comunidad”⁹³⁹. Pero N. Loraux añade:

Como lugar vacío que exige un poder puramente simbólico (como el de la rotación de las funciones y los cargos públicos), el *mésos* se convierte fácilmente, a poco que se debilite lo simbólico, en un lugar que es necesario ocupar realmente, es decir, un lugar que debe ser conquistado por un grupo, y más aún –la cosa resulta, al parecer, más fácil– por un individuo⁹⁴⁰.

De ahí que cuando esa posición es efectivamente ocupada, el problema pasa a gravitar en quién reviste el poder, en si manifiesta y se sujeta a las constricciones que impone la toma legítima de ese lugar. En la investigación que moviliza a toda la ciudad para descubrir al asesino de Layo, es el examen público de Edipo y la exposición de las relaciones permitidas y prohibidas lo que se va develando. La indagación llevada adelante nada menos que por el mismo Edipo, es sin duda el lance decisivo ya que pone en marcha toda la economía de la ambigüedad que atraviesa la tragedia. De todos los juegos que la estructuran, en la línea que se viene desarrollando pueden retenerse dos que resultan fundamentales, mas no en la misma medida sobresalientes: el señalado por Foucault, que atañe a Edipo en tanto tirano y otro que podría añadirse como correspondiente al régimen político de la verdad en la ciudad.

Al detenerse a considerar las características particulares del *tirannos* que aparecen en los textos de la época de Sófocles, Foucault muestra que se trata de una figura compleja con notas positivas y negativas. Camina un destino frágil, entre la cima y la miseria, que torna inestable su poder, no obstante, desempeña un papel de agente de recuperación en momentos de crisis común; es dueño de un saber eficaz, autocrático, que todo lo descubre por sí mismo y es capaz de gobernar, pero conlleva una subestimación de las leyes que sustituye por su propia voluntad y dominio⁹⁴¹. Esa alianza constituye su fortaleza a la vez que aquello que lo entrapa; es un personaje excesivo, una conjunción peligrosa de poder político y saber que la sociedad ya no puede reintegrar, a no ser como relato y lección contra la transgresión que habrá de permanecer en la memoria de los hombres.

El carácter doble de Edipo no se compensa como los relatos que se van acoplando sin fisuras y constatan los hechos a los ojos de todos; mientras que el proceso fue exitoso porque la ciudad obtuvo el esclarecimiento que precisaba para salvarse, los efectos sobre aquel que lo propició y lo condujo hasta el final son inversos a los que en otro tiempo lo colocaron a la cabeza de ella: es quien queda desplazado de la ciudad, aun siendo a costa de quien ésta logró recomponerse. Esta función transitoria e instrumental del tirano es acreditada sin ambages por historiadores como G. Glotz, quien señala que en ese momento la tiranía era considerada “sólo como un recurso”, “un ariete con

⁹³⁹ Vernant, J. P. “Penser la différence”. 2004. En: *Oeuvres. Tome II*, op. cit.; p. 2323.

⁹⁴⁰ Loraux, N. *La ciudad dividida*, op. cit.; p. 52.

⁹⁴¹ Foucault, M. “La verdad y las formas jurídicas”, op. cit., pp. 511-513.

el cual demoler la ciudadela de los oligarcas”, lo cual una vez logrado, hizo aquella tan inútil como opresiva, por lo cual se la “sentenció a muerte tan pronto como se infundió vida a la democracia”⁹⁴². Resulta entonces que ese destino desigual de Edipo se vincula menos a un infortunio personal que a toda una orquestación política bien definida, también operante con un mecanismo doble: por un lado, la expulsión, la anulación del ensamble monstruoso de poder, conocimiento, deseo y voluntad que representa Edipo, pero por otro y simultáneamente, el reforzamiento de la identidad, la coincidencia y composición exacta de las distintas voces de la ciudad.

Foucault señala que “al ajustarse el oráculo con los testimonios, se muestra que el tiempo de los hombres es el mismo de los dioses” y de ese modo, “el lugar del tirano viene a anularse”, su poder-saber está demás porque al cabo “aquello que deriva de los procedimientos humanos no es diferente de lo que procede de los decretos divinos”⁹⁴³. En la medida en que el acuerdo se convierte en unanimidad, lo que se conjura no es la desobediencia (porque aparece reintegrada y funcional al orden –el antiguo sirviente de Layo no es castigado por haber dejado con vida a Edipo), sino la idea de que una parte pueda presentar un conflicto irresoluble para el todo, una desmesura que burla los límites y las relaciones que deben contenerla, tal como un poder sapiente o un saber políticamente poderoso que se basta a sí mismo para conducir la vida de la ciudad. Edipo representa una dislocación, que continuará transformada en el problema afrontado en el capítulo anterior en contexto democrático: allí el conflicto es entre democratización del poder y del saber, una desnivelación entre el acceso a uno y otro; pero aún en términos diferentes a los que podrían pensarse hoy. Por un lado, se planteaba tácitamente que no es el caso que sin saber no se ejerza poder; al contrario, se ejerce un poder nocivo que atenta contra el verdadero bien común (los sofistas y todos quienes los empoderan prestándoles adhesión). Pero por otra parte, no hay saber verdadero que se utilice mal, si hay un mal gobierno, no se basa en el saber sino en otra cosa (por eso aquellos representaban una falsa sabiduría o apariencia de tal). La figura excluida por principio es la de la maldad inteligente, sólo se obra mal por ignorancia; pero Edipo no es para Foucault alguien que ignora, representa otro tipo ya no de falta sino de demasía.

Queriendo salvar la ciudad para conservar su propio poder, Edipo interpone su destino al común, mas las fuerzas reales que conservan el orden –las leyes divinas– se imponen: queda excluido, el problema que es él mismo no se resuelve –seguirá siendo por siempre a la vez hijo y asesino de su padre, hijo y marido de su madre, padre y hermano de sus propios hijos– pero la ciudad zanja el conflicto que la amenazaba.

El coro, que al principio ante la acusación del adivino Tiresias manifiesta recelo (“Yo nunca, hasta ver que la profecía se cumpliera, haría patente los reproches” [505-510]), termina apuntando no sólo la insolencia y arrogancia contra los dioses sino la profanación del espacio de decisión de la vida en común que nadie puede sustraer como posesión propia [870-895]. Pero ese lugar no es

⁹⁴² Glotz, G. *The Greek City and its Institutions*, London: Kegan Paul, 1929; p. 116.

⁹⁴³ Foucault, M. “El saber de Edipo”, op. cit.; p. 280.

precisamente la morada de los dioses, es un terreno político y en tal sentido, agrega Loraux, “repetir el gesto griego de expulsar al tirano fuera de las puertas de la ciudad no es satisfactorio, aun cuando los griegos hayan querido creer en la naturaleza no cívica del personaje tiránico”; se trata precisamente de “una exposición ideológica mediante la cual se oculta la cuestión del poder”⁹⁴⁴. La ciudad se pretende ajena, aun cuando en otro tiempo su salud fue de la mano de Edipo, a una disputa política que sólo para el tirano parece existir. El *symbolon*, ese procedimiento de develación de la verdad por mitades que recorre toda la obra y va aumentando la despotenciación del personaje central, no es “una forma retórica sino una forma ritual y jurídica; instrumento ritual del ejercicio del poder”⁹⁴⁵; y Edipo que sabía demasiado en su saber solitario, descubierto por él mismo, y podía demasiado en su poder tiránico, “estaba de más en la transparencia simbólica”⁹⁴⁶. Quienes poseen la verdad deberán renunciar al poder y quienes poseen el poder desconfiar de su saber, nunca pudiendo ser los mismos, ni tiranos ni pueblos. Arránquese cuanto quiera Edipo los ojos, no podrá deshacer la imagen de lo que ha quedado patente para todos: poder y verdad se excluyen y cualquier transgresión al respecto será definitivamente salvaje, monstruosa; trágica como no puede serlo la suerte de la ciudad. Entre los dos saludos del pueblo “¡oh Edipo, el más sabio entre todos ... el mejor de los mortales!” [40-45] y “He aquí Edipo...el que *fue* hombre poderosísimo” [1525], se desarrolla toda “la tragedia del poder y del control del poder político”⁹⁴⁷.

7.3. Conspiración *alethúrgica*

En un segundo momento de la lectura que Foucault realiza de *Edipo Rey*, que puede conformarse con la exposición contenida en *Del gobierno de los vivos* y la dictada en Lovaina un año después – *Obrar mal, decir la verdad*–, los aspectos que se destacan del drama no varían. Sin embargo, la atención antes dirigida a la vinculación entre la figura de Edipo y la supervivencia de la ciudad como un todo, se coloca ahora en el mecanismo específico por el cual se va obteniendo el esclarecimiento de los hechos a partir de la intervención de los distintos personajes. Las coerciones abstractas del orden que pesaban sobre Edipo se muestran al detalle en su extremo material: aparece el problema del gobierno. Apártense cuanto quieran todos de Edipo, no podrán refugiarse en la verdad como reducto indemne al poder.

Si en el transcurso de la tragedia los reveses del saber acarrear ya inestabilidad y dispersión, ya fundamentación y conservación del poder, lo que se señala es que esa fragilidad del poder, propia de su falta de necesidad incondicionada, se manifiesta en las formas de obligación que se imponen a los individuos como sujetos de un decir veraz con efectos políticos. Es decir que se trata de analizar

⁹⁴⁴ Loraux, N. *La ciudad dividida*, op. cit., p. 52.

⁹⁴⁵ Foucault, M. “El saber de Edipo”, op. cit., p. 262.

⁹⁴⁶ Foucault, M. “La verdad y las formas jurídicas”, op. cit.; p. 514.

⁹⁴⁷ Ídem, p. 510.

cómo las relaciones de poder intentan reforzarse o estabilizarse apoyándose sobre una verdad ya no trascendente, sino que puede ser validada por los mismos sujetos; lectura ahora “alethúrgica” de la tragedia, sobre el fondo de esos dos grandes motivos que Foucault trabaja en el curso de 1980: la “anarqueología” que apunta la contingencia sobre la que se funda y sostiene el gobierno político, y la “auto-alethurgia”, la manifestación de la verdad indexada en la subjetividad⁹⁴⁸. Si se piensa que al principio de la obra, entre las palabras de Apolo y las del adivino Tiresias, está dicha toda la verdad pero el proceso sigue, es porque a esos discursos les hace falta una constatación, no bastan por sí mismos. La verdad-revelación debe transformarse si ha de operar en la ciudad e ingresar al curso temporal de los acontecimientos, y eso es justamente lo que exige y logra Edipo en el transcurso de su encuesta: consigue dislocar a cada uno de los personajes por el compromiso que tienen con la verdad, por hacerlos producir un discurso que los reintegra y ubica de lleno en el juego político; juego a la vez jurídico donde asume valor central el testimonio.

Foucault comienza aquel curso señalando que la relación entre gobierno y alethurgia perduró mucho más de lo que se cree; pudiendo estudiarse todavía el personaje del adivino, el hechicero, el astrólogo en las cortes de los s. XVI-XVII, tipo de producción de la verdad que en la constitución de la razón de Estado hizo falta expulsar, sustituyendo aquellos por otra figura de consejo: el ministro⁹⁴⁹. Avanzando a formas posteriores, propone que pueden reconocerse variantes de ese lazo entre arte de gobernar y juego de verdad –el conocimiento utilitario, la identificación, el ocultamiento, la evidencia inmovilizadora del terror–, pero que a través de ello, la inquietud que interesa plantear es si el poder puede eximirse realmente de un ritual de verdad –cualquiera sea su tipo– “¿Es que efectivamente puede haber un poder que se exima del juego entre sombra y luz, de verdad y error, de verdad y falsedad, de lo oculto y lo manifiesto, de lo visible y lo invisible?”. Y ello no el sentido del saber instrumental para gobernar y la presentación del poder en su flagrancia, sino precisamente en que ese juego aparece como complementario, añadiendo otra dimensión, aportando algo inesencial pero necesario⁹⁵⁰. El ritual va a componerse ahora en la tragedia entre la *téchne* de Edipo y la especificación del proceso judicial.

En lo primero, Edipo aparece como intermediario entre la alethurgia de los dioses y la de los sirvientes, los dos niveles que retienen en distintas modalidades la verdad completa. El descubrimiento que hace, liga esos dos estratos en un movimiento del presente al pasado y viceversa, y de la ausencia a la presencia y viceversa: la mirada del dios y la luz de la verdad son una unidad que se enuncia en el eje presente-futuro de manera imprecisa; los esclavos dicen la verdad de lo que vieron en primera persona como espectadores, sin ser partícipes, recorriendo la dirección inversa hacia el pasado, pero dándole a las palabras del oráculo y el adivino el contenido de los

⁹⁴⁸ Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*, op. cit., pp. 41, 71.

⁹⁴⁹ Ídem, pp. 26-29. Foucault menciona como paradigmático el caso de J. Bodin que escribió tanto un libro sobre la razón de Estado, como otro contra la hechicería – la expulsión del adivino de la corte fue correlativa de la caza de hechiceros en las clases populares.

⁹⁵⁰ Ídem, pp. 32-37.

hechos que las constatan. Entre el oráculo que se puede consultar pero responde enigmáticamente, Tiresias que es obligado a hablar pero no explica, y los esclavos que dicen lo que saben bajo amenaza de muerte, los dos niveles se acoplan gracias a la intervención de Edipo, pero no sin vaivenes. Los esclavos desobedecieron, mintieron y el oráculo calló sobre quiénes eran los verdaderos padres; todas esas instancias en que se intenta torcer la aparición de la verdad terminan siendo solidarias y se enderezan mutuamente; Edipo, inversamente, acaba cumpliendo el destino de su linaje cojo, desviado⁹⁵¹. Por la triple matriz que se despliega en la obra –revelación de la verdad, disputa política, indagación jurídica– cada personaje aparece al mismo tiempo como agente de un decir veraz, sujeto en una relación de poder, declarante en un proceso judicial, y por un momento, en las justas puntuales, las fuerzas se revelan inversas a aquellas que el orden descargó sobre Edipo: es el poder político el que se impone porque todos terminan hablando. Ciertamente algo se está tramando a sus espaldas, pero no es el complot político que Creonte recusa [580-675], sino la conspiración alethúrgica: se atrae la manifestación de la verdad al centro de la ciudad, pero para ello el tirano tuvo que trastocar todo; como señala C. Rocco, “investiga al investigador, acusa al fiscal, condena al juez y castiga al verdugo; es sujeto y objeto, activo y pasivo, vencedor y víctima, buscador y objeto, único autor de sus actos y actor que representa un papel de autoría divina”⁹⁵².

De nuevo, para Foucault, lo que se amonesta en la tragedia no es la técnica de búsqueda y descubrimiento, que fue necesaria para develar los hechos, sino que Edipo haya querido utilizarla para su propio beneficio. Todo el montaje del procedimiento tiránico es el blanco, con las mismas notas ambiguas del agente que lo lleva a cabo: la tiranía “ha sido para el pensamiento griego lo que la revolución para el pensamiento político europeo moderno”; ese acontecimiento, desfasaje, exceso necesario “en relación a lo cual, finalmente, hace falta siempre situarse y aquello que debe pensarse a la vez como pasaje, transición, fundación o crisis”⁹⁵³. Tal comparación, podría extenderse en el mismo balance que hace el profesor al cabo de su análisis: si fue a través de las tiranías que se establecieron efectivamente las democracias en Grecia, puede decirse entonces que fue a través de las revoluciones que en la modernidad se produjo ese “efecto de luz” que muestra la tragedia en la relación entre la verdad y el destino de la ciudad: como veíamos en los Capítulos 4 y 5 , manifestación irreductible, más allá de su éxito o fracaso, de que los poderes nunca son absolutamente absolutos. Al quedarse Edipo en Tebas, no se cumplió entonces la predicción del

⁹⁵¹ Ídem, pp. 79; 53-63. En “Le Tyran boiteux: d’œdipe à Périandre” (1981) (contenido en *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, op. cit.; pp. 1202-1221), Vernant analiza el simbolismo de la cojera para los griegos, en tanto designa una marcha que no es recta, pero también vinculado a la pertenencia a un linaje – en el caso de Edipo, los Labdacos- que tiene todo un desarrollo “torcido”, precisamente por esos cambios de fortuna que caracterizan a los tiranos, y que Foucault tiene en cuenta.

⁹⁵² Rocco, C. *Tragedia e Ilustración. El pensamiento político ateniense y los dilemas de la modernidad*, Barcelona: Editorial Andrés Bello, 2000; pp. 80-1.

⁹⁵³ Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*, p. 85.

oráculo de que hacía falta el exilio del culpable para salvarla, fue suficiente que la verdad se hiciera visible a los ojos de todos⁹⁵⁴.

En el curso del año siguiente, Foucault va a leer otra entrada en la obra, reparando fundamentalmente en la relación entre la “veridicción edípica” y el hecho de que lo que desencadena todo es un crimen; esto es, la correlación entre la revelación de la verdad de un sujeto y la validez y legitimidad del procedimiento judicial. Edipo descubre la verdad de su nacimiento y del parricidio que cometió, y el coro va desempeñando la función de la constatación a medida que el proceso avanza, lo que produce la *téchne* de Edipo es “el encuentro, el acontecimiento”⁹⁵⁵. Dado que las ideas centrales del drama siguen puntualizadas por el pensador francés de la misma manera, para especificar su importancia es preciso considerar los desarrollos previos y posteriores que hace en estas lecciones independientemente de la pieza, los cuales no obstante pueden vincularse con ella.

La imprecación que al comienzo de la obra hace Edipo hacia el asesino que no sabe que es [235-250], se transforma al final en el fundamento de la sentencia del coro [1330-1345] y la restauración del orden de las leyes como único reinado legítimo de la ciudad. Pero entretanto, lo que reclama el coro es “la verdad del ver, del ver por uno mismo, del ver que demuestra”, por ello debió darse la confluencia de todas las formas de saber – que ahora llama distintas *alethurgias* por pares (Apolo-Tiresias; Edipo-Yocasta; el sirviente-el mensajero)– para que los fragmentos de verdad se constituyan en una sola prueba⁹⁵⁶. Una de las razones que Foucault señala en el interés por la confesión en el proceso penal moderno y contemporáneo, es precisamente que si lo que en el fondo sostiene la ley es la voluntad de todos (que se expresa en un acto del cuerpo legislativo en calidad de soberano), a través del reconocimiento del crimen su agente está reconociendo a la vez la validez del castigo que se le impondrá; la confesión se inscribe entonces como “una especie de rito de soberanía”, que es “el recordatorio del pacto social, su restauración”⁹⁵⁷. Edipo no realiza propiamente una confesión porque ignora lo que ha cometido, se limita a reconocerlo al final; quien confiesa en sentido estricto es el servidor de Layo bajo su coacción – “tú no hablarás por gusto y tendrás que hacerlo llorando” [1150], “estás muerto si te lo tengo que preguntar de nuevo” [1165].

En aquella superposición señalada de acusado, fiscal y juez, Edipo compensa no obstante su desconocimiento con el mismo procedimiento que se sumará en la pericia cuando no puede obtenerse de manera satisfactoria la confesión: el examen. Este último, en el caso de la tragedia, se exterioriza y es la encuesta que se lleva a cabo a través de los distintos estratos de la ciudad; en el examen psicológico/psiquiátrico se trata en cambio de profundizar en la interioridad del sujeto, pero el resultado a fin de cuentas es el mismo: “llenar los espacios en blanco o en negro y hacer

⁹⁵⁴ Ídem, pp. 95-96.

⁹⁵⁵ Foucault, M. *Obrar mal, decir la verdad*, op. cit.; pp. 70- 75.

⁹⁵⁶ Ídem, p. 81.

⁹⁵⁷ Ídem, p. 225.

surgir la verdad del criminal que este mismo no es capaz de formular”⁹⁵⁸. Más allá de sus actos, por debajo de sus actos: lo que en el drama de Sófocles es todavía ambigüedad, en el conflicto de 1890-1900 entre la antropología criminal y el derecho penal, será un desplazamiento cierto “del crimen al criminal, del acto efectivamente cometido al peligro que tiene una presencia virtual en el individuo, y del castigo modulado del culpable a la protección absoluta de los otros”⁹⁵⁹. De la defensa de la sociedad al régimen de la seguridad y el riesgo, persiste la sombra de aquella expiación de la mancha que asola a la ciudad, donde tiene que intervenir un saber técnico para despejar la arbitrariedad y ligar el sujeto y la ley en un conjunto significativo.

Pero la distancia se restaura. El establecimiento de la verdad en el cruce del derecho y la medicina no es más que metafórica en el s. V a.c., y lo que se trata de descubrir no es la patología de un individuo sino “ante la enfermedad de la ciudad, los signos, elementos, síntomas a través de los cuales encontrar su causa”⁹⁶⁰. Una de las tensiones destacadas entre poder político y justicia es que es el *sí mismo cívico* el que sufre el mal, de allí el destino desigual de Edipo por haber querido identificarse con él. P. Ahrensdorf que lee esta tragedia como “un experimento del racionalismo o ilustración política” de apartar los asuntos de la *polis* de la divinidad, en cuyo desenlace Sófocles refrenda no obstante que “la tradición y la piedad son necesarias para la vida política”, propone que sólo en la primera mitad de la obra Edipo está preocupado por la ciudad, pero en la segunda, el interés está completamente vuelto sobre sí, en conservar su nobleza y en favorecerse ante los dioses – “una vez que obtiene brutal claridad de lo que significa gobernar y vivir más allá de las leyes, es que se ciega” como un sacrificio voluntario (opuesto a todo lo que hizo involuntariamente) para ser recibido con compasión en el Hades; “su pasión es su deseo de inmortalidad”⁹⁶¹. La aproximación de Foucault, sin embargo, entendemos que difiere de esta interpretación, ya que no se centra en el egoísmo de Edipo, sino en cambio en las tensiones entre el gobernante, los gobernados y su conjunción trascendente en aquel *sí mismo común*, donde se plantea una trama compleja de testimonio, memoria, verdad y silencio.

Ya en la relectura de la escena de la *Ilíada* que había analizado en *Lecciones*, se percibe una modificación de su sentido. En aquel momento la verdad era una fuerza oscura e incommensurable que se mantenía retraída en relación con el proceso; ahora se propone que la confesión de Antíloco de su trampa en la carrera, constituye “la renuncia de lo que podía impedir que la verdad viniera a coronar los combates y las justas”. Es justamente ese reconocimiento el que posibilita que la verdad quede manifestada en el acontecimiento, y así “pudiera perpetuarse en las celebraciones indefinidas de la memoria”⁹⁶², reactualizadas por la sociedad en su conjunto. Del mismo modo, en

⁹⁵⁸ Ídem, p. 229.

⁹⁵⁹ Ídem, p. 240.

⁹⁶⁰ Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; p. 78.

⁹⁶¹ Ahrensdorf, P. J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*, New York: Cambridge University Press, 2009; pp. 28-46.

⁹⁶² Foucault, M. *Obrar mal, decir la verdad*, op. cit.; p. 54.

Edipo Rey es la inquietud por la verdad la que empuja la peripecia a su término, y por otra parte, el mal que sufre la ciudad en esta historia, habría predispuesto a los espectadores a convalidar la suerte de Edipo como indefectible. En la línea del juego temporal de la tragedia que se refirió antes junto a J.P. Vernant, W. Kaufmann puntualiza esclarecedoramente que la peste había sido un drama sufrido real y recientemente por los atenienses; la pieza de Sófocles se estima fechada en el 426 a.c., y la epidemia ocurrió entre el 430-429, llevándose nada menos que a Pericles y diezmando la población a tal punto que algunos historiadores la consideraron determinante para la derrota en la Guerra del Peloponeso⁹⁶³.

Si, como señala P. Vidal-Naquet en el nuevo pensamiento “el discurso político es necesariamente antitético, porque un problema político debe ser decidido por un Sí o un No”⁹⁶⁴, cabría preguntarse cómo se desarrolla la antítesis cuando una parte –y en este caso la parte son todos los personajes menos Edipo– no quiere intervenir. Y esta parte no va a presentar una disputa de poder contra el poder de Edipo –ya sea porque su estatus le impone retirarse de esos asuntos, como el adivino Tiresias por su pura comunicación con la verdad; ya sea porque no tiene ningún poder, como el caso de los sirvientes– sino que va a involucrarse en su elemento, va a oponer la resistencia que puede ejercerse al saber algo: el negarse a hablar, el llamarse al silencio. La verdad destinada a manifestarse sería una pura emanación si no entraran en conflicto la voluntad de los personajes y el bien de la ciudad.

Edipo.- ¿Qué dices? ¿Sabiéndolo no hablarás, sino que piensas traicionarnos y destruir la ciudad?

Tiresias.-Yo no quiero afligirme a mí mismo ni a ti. ¿Por qué me interrogas inútilmente? No te enterarás por mí. [330]

Edipo.- ¿Quién no se irritaría al oír razones de esta clase con las que tú estás perjudicando a nuestra ciudad?

Tiresias.-Llegarán por sí mismas, *aunque yo las proteja con el silencio*. [335-340]

Yocasta.- ¿Y qué nos va lo que dijo acerca de un cualquiera? No hagas ningún caso, *no quieras recordar* inútilmente lo que ha dicho.

Edipo.-Sería imposible que con tales indicios no descubriera yo mi origen.

Yocasta.- ¡No, por los dioses! Si en algo te preocupa tu propia vida, no lo investigues. Es bastante que yo esté angustiada. [1055- 1060]

Creonte.- ¿Y si es que tú no comprendes nada?

Edipo.- Hay que obedecer, a pesar de ello.

Creonte.- No al que ejerce mal el poder.

Edipo.- ¡Oh ciudad, ciudad!

Creonte.- También a mí me interesa la ciudad, no sólo a ti. [625-35]

⁹⁶³ Kauffman, W. *Tragedy and Philosophy*, op. cit.; pp. 127-128.

⁹⁶⁴ Vidal-Naquet, P. *The Black Hunter*, op. cit., p. 10.

La aparente discrecionalidad de Edipo en su ejercicio del poder sobre el resto, no es enteramente tal si se considera que aun creyendo por momentos poder rehuir el oráculo [cf. 960-980] se somete de comienzo a fin a las instancias de la justicia [cf. 250/1410]; única razón por la cual el testimonio de los sirvientes puede valer como sentencia que acata, siendo que con la misma potestad que los obligó a hablar, podía castigarlos por mostrarle semejante desgracia. A pesar de su desmesura, el tirano de Tebas se somete como todos a las leyes que rigen en su propio gobierno; la fragilidad de su poder se percibe así distinta de la propia de un poder individual, unipersonal, por todos amenazado: su poder es frágil porque no depende sólo de sí mismo, porque en la vida del gobierno intervienen todos, porque por los mismos medios que las relaciones de dominio buscan estabilizarse, se exponen a debilitarse y no hay poder incondicional entre los hombres que inhiba definitivamente ese riesgo. El tiempo que pueden reconocer los hombres no es el de los dioses concededores de lo que es, fue y será: del eterno presente, balance siempre equilibrado por éstos, se disocia el presente situado de aquellos que batallan con lo incierto, y es el recuerdo de las victorias y derrotas que hasta allí los condujeron el único punto de referencia concreto. Ante la inquisición de Edipo, la resistencia no es sólo la del silencio, “no nos obligues a hablar”, sino la del olvido “no recuerdes; no nos hagas recordar”. Precisamente, porque los hombres saben que su memoria restaura lo que para los dioses se diluye como trance pasajero, los testigos pretenderán, como entiende Loraux, “refugiarse en el recuerdo de las razones que tuvo la memoria para limitar su propio ejercicio”: no rehabilitar el conflicto⁹⁶⁵.

Parece entonces que *el conflicto* es el exceso que retorna y que hay que expiar; ya no el tiempo ni el miedo como en el mito. Pero no están del todo escindidos: la memoria es marca presente de un tiempo y acontecimientos que no se consigue olvidar, se espera de la justicia que haga algo más que constatar esas marcas que surcaron los cuerpos singulares y el cuerpo social, algo distinto que la venganza y la ordalía, algo que en la tragedia puede todavía la reparación. “La verdad no le facilita la vida al derecho, y menos aún al derecho penal”⁹⁶⁶: hizo falta la memoria y el testimonio en primera persona para que la verdad que salvaría a la ciudad apareciera, fue preciso que esa verdad fuera expuesta a los ojos de todos para que su descubrimiento se reconociera legítimo y válido; pero, ante todo, fue necesaria la *resolución política* para que ese proceso pudiera desarrollarse hasta el final y el coro pudiera juzgar. Kaufmann propone esa resolución como “la maldición de la honestidad”: “el hombre de la honestidad excesiva se aliena de los otros y es conducido a la desesperación”⁹⁶⁷. B. Knox plantea en cambio que Edipo representa un “autoconocimiento colectivo de los atenienses”, de los límites de su saber y su poder, cuyo osado ejercicio hace que lleguen “al

⁹⁶⁵ Loraux, N. *La ciudad dividida*, op. cit., p. 271.

⁹⁶⁶ Foucault, M. *Obrar mal, decir la verdad*, op. cit.; p. 31.

⁹⁶⁷ Kaufmann, W. *Tragedy and Philosophy*, op. cit.; pp. 122-125.

desastre a través de las mismas cualidades que los han hecho grandes”⁹⁶⁸. P. E. Easterling, por su parte, señala una tensión intermedia más próxima a lo que entendemos que lee Foucault:

Es cierto que los hombres y mujeres de Sófocles rechazan las normas del comportamiento ordinario, los compromisos seguros, las evasiones cómodas o corruptas comunes en la vida cotidiana, los cuales el dramaturgo ilustra con vívido detalle. Pero no rechazan la sociedad como tal, en tanto se definen a sí mismos en relación con ella⁹⁶⁹.

Uno de los grandes desafíos para la cultura occidental, dice Foucault en el curso de Lovaina, será saber “cómo se pueden conectar uno con otro, cómo se pueden reunir en un solo sujeto el sujeto de la veridicción espiritual y el sujeto de derecho que, por otra parte, implican las instituciones”⁹⁷⁰. Esto es, como puede tomar un individuo singular la función-sujeto que corresponde a todos y a cada uno en el marco de la constitución política. Pero cuando es el proceso penal el que establece esa conjunción, al cabo resulta “un personaje muy gravoso”⁹⁷¹, porque debe quedar patente que se desidentifica de lo que la sociedad puede tolerar, y a la vez pertenece lo suficientemente a ella como para que la verdad que aporta sea algo valioso para la reafirmación de su orden. Es el poder de Edipo el que está en cuestión, pero a través suyo, el poder de todos que sólo se reúne en las leyes, las cuales no cuentan en la historia con una prosopopeya como la del *Critón*, pero es el coro las que las hace presentes.

Edipo no aparece como un monstruoso dictador que llevó al extremo, contra la ciudad, su poder y el saber obtenido por su ejercicio; aceptó arriesgarse para que la ciudad recuerde, a costa de sí mismo, lo que sólo a él le hubiera convenido ignorar y olvidar: que ese saber y ese poder nunca fueron, propiamente, suyos. Entre la apropiación y des-apropiación del poder, la verdad tampoco le facilita la vida a la política: los actores (políticos o trágicos) no obran movidos por la necesidad de la historia, y la verdad que aporta un particular o una parte del todo, esa verdad sobre el sujeto incitada políticamente, no garantiza de suyo quedar prendida en los mecanismos que la suscitaron. Bien podría ser del orden no de las leyes, sino del desorden de las vidas por los abusos del poder.

7.4. El grito en el cielo

La última referencia de Foucault a *Edipo Rey* se encuentra en el curso de 1983, *El gobierno de sí y de los otros*. A diferencia de las ocasiones anteriores, no es esta obra la que aparece trabajada centralmente, sino que su mención se produce por una comparación con la tragedia *Ión* de Eurípides (418 a.c). Con una peripecia simétricamente inversa, la historia de *Ión* es la de una restitución, la fijación de su autoctonía en Atenas, y el descubrimiento de la verdad de su

⁹⁶⁸ Knox, B., citado por C. Rocco, *Tragedia e ilustración*, op. cit., p. 67.

⁹⁶⁹ Easterling, P. E.; “Sophocles”, op. cit.; p. 311.

⁹⁷⁰ Foucault, M. *Obrar mal, decir la verdad*, op. cit.; p. 159.

⁹⁷¹ Ídem, p. 218.

nacimiento presenta como desenlace la contrafigura del destino de Edipo: de ser nadie al comienzo de la trama, el personaje termina ganando su lugar en la ciudad y el derecho a participar en la decisión de los asuntos comunes. Pero lo central en el contrapunto no va a pasar por Ión⁹⁷².

Desplazándose del tema de las alethurgias a la *parrhesía*, lo interesante es que se restaura en la dispersión de las formas de veridicción que aparecen en esta historia, también política, el *agôn* de la verdad que el profesor identificaba en el modelo arcaico. Se presenta el exceso ya no preeminentemente como desmesura de los elementos del orden (el saber y el poder), sino en la figura de lo heterogéneo, la *alteridad*: el *pathos* que interrumpe esa suerte de inercia inmanente de la verdad, acoplada en la pieza de Sófocles entre la palabra oracular y el testimonio de los servidores, y expresado sobre todo por una mujer – Creúsa, la madre de Ión.

Sin duda también en Edipo se trata de una pasión: la pasión por la verdad, mediatizada por la salvación de la ciudad, que motoriza toda la búsqueda; pero la verdad es revelada al comienzo desde Delfos. En *Ión* en cambio, Apolo oculta la verdad y son los mortales los que la van a descubrir, entre los cuales Creúsa sabe una parte de ella que compromete al dios y es su “reacción emocional a su injusticia y su mentira” la que provocará que revele lo central como diatriba contra él y auto-acusación⁹⁷³. N. Loraux, trabajando la relación entre mujeres y pasión en la ciudad griega y la tragedia, señala que sobre todo en las madres el cuerpo-memoria es una fuerza terrible, de ira y venganza, de asesinato –intento de Creúsa– y suicidio –Yocasta–. Sólo en la tragedia las mujeres tienen la posibilidad de alcanzar un equilibrio con los hombres – en la muerte violenta que los toca por igual. La libertad de las mujeres griegas es trágica, porque es libertad en la muerte: “una muerte que no sea tan sólo el final de una vida de esposa ejemplar. Una muerte que le pertenezca en propiedad”⁹⁷⁴. Pero en la realidad de la vida cotidiana cívica, se trata de

representaciones que resulta más prudente mantener en estado latente con objeto de preservar a buena distancia el miedo y la fascinación. Esta forma de pensar lo femenino está, al mismo tiempo, obstruida y disponible, pero ya no amenaza con invadir en cualquier momento el escenario cívico. Pues el escenario está ocupado, pacíficamente, por un sistema de

⁹⁷² Reconstruyendo sintéticamente la trama para iluminar los puntos de comparación, se trata de lo siguiente. Creúsa, hija de Erecteo –antiguo rey de Atenas– es la única descendiente que queda ante la muerte de sus hermanos para continuar el linaje. Siendo joven, Apolo la rapta y embaraza, hecho que ella esconde y abandona al niño, sin saber nunca más que fue de él. Apolo lo manda a buscar con Hermes y lo hace llevar a Delfos donde se criará como sirviente del dios, desconociendo su procedencia. El niño es Ión. Cuando Creúsa se casa más tarde con Juto, un extranjero, con el cual es imperioso que tenga descendencia, no pueden concebir. Ambos van entonces a Delfos a consultar si algún día la tendrán. Apolo le miente a Juto diciéndole que el primero que encuentre al salir del templo, es su hijo natural y se encuentra con Ión. Creúsa, que no sabe que éste es su hijo, piensa que es hijo que aquel tuvo con una esclava y se encoleriza al saber que va a llevarlo a Atenas – porque le va a imponer un hijastro descendiente de una esclava que va a tomar el poder que proviene de ella, y porque ella ya tuvo un hijo propio que Apolo no le quiere revelar que pasó con él. Creúsa va a intentar matar a Ión, Ión a Creúsa, y al final Atenea le confirma a Ión que es hijo de Creúsa y Apolo y que, manteniendo este secreto ante Juto, será rey de Atenas y con sus medios hermanos que vendrán después, fundarán toda la estirpe de los jonios, dorios y aqueos.

⁹⁷³ Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, op. cit.; p. 83.

⁹⁷⁴ Loraux, N. *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid: Visor Distribuciones, 1989; pp. 27; 40.

representaciones mucho más tranquilizador para el buen funcionamiento de lo político [...] De hecho, la Gran Madre reside en el Ágora de Atenas, de la manera más oficial posible [...] hay un templo dedicado a la Madre (el Metroo) que linda con el Consejo de los atenienses, el responsable de garantizar el buen funcionamiento de la política democrática⁹⁷⁵.

La pasión de las madres es la alteridad absoluta que se aclimata a la ciudad poniendo sus “negras cóleras a vigilar las huellas de lo político”⁹⁷⁶, y por ello la *parrhesía* de Creúsa, aunque no es estrictamente política, está relacionada con el destino político de aquella: no puede contener su furia al pensar que habiendo tenido un hijo propio para continuar su linaje noble, otro (que cree, pero no es) un bastardo de Juto, nacido de una esclava y extranjero, tomará el poder que sólo corresponde a los autóctonos. Creúsa dirige su afrenta contra el dios, su marido, y ese extraño que no sabe que es su hijo, contra toda la jerarquía de lo masculino; alentada por el coro conformado por sus criadas “mujeres del gineceo cuyo estatus y función consiste en conservar; custodias del lugar de las mujeres, los nacimientos, del linaje que debe remontarse a Erecteo”⁹⁷⁷. Pero para Foucault el *agôn* ya había retornado en un pasaje aislado de *Hermenéutica del sujeto* como combate entre los dioses y los mortales:

Cuando los dioses y los hombres se enfrentan entre sí, la prueba aparece efectivamente como la suma de las desdichas que los primeros envían a los segundos para saber si éstos podrán resistirlas, cómo las resistirán y quiénes vencerán [...] hay una relación agonística entre los dioses y los hombres, relación al cabo de la cual el hombre, aunque fulminado por la desdicha, sale engrandecido, pero con una grandeza de reconciliación. Para ello, nada más claro que la comparación entre *Edipo Rey* y *Edipo en Colono*⁹⁷⁸.

Al cabo hay reconciliación para Edipo; al igual que la habrá para la madre de Ión que va a terminar apaciguada y recompensada cuando Atenea, otra mujer “diosa a la vez de la ciudad y la razón” revele el derecho de su hijo en la ciudad⁹⁷⁹. Pero lo importante es lo que ocurre hasta el penúltimo momento, antes del final. Foucault señala elementos de simetría entre las piezas: lo central está en el descubrimiento del nacimiento de ambos personajes, la revelación de la verdad se va haciendo por mitades, Ión residía en la casa de su padre sin saberlo, Edipo en la de su madre, ambos tienen un encuentro confuso y conflictivo con sus padres, para los dos está en cuestión una recuperación del poder. También está el paralelismo en inversión como el fin de la peripecia mencionado al comienzo⁹⁸⁰, y que en ambos hay una economía de silencio y verdad, pero en Ión la

⁹⁷⁵ Loraux, N. *Madres en duelo*, op. cit., pp. 80-84.

⁹⁷⁶ Ídem, p. 94.

⁹⁷⁷ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; p. 131.

⁹⁷⁸ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; pp. 422-423.

⁹⁷⁹ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 160.

⁹⁸⁰ Ídem, pp. 99-102.

culpabilidad está del lado del dios, mientras que en *Edipo Rey* de los mortales⁹⁸¹. No obstante, el profesor marca una de las “grandes diferencias” en la relación entre *alétheia* y *pathos*:

En el caso de *Edipo*, éste mismo se propone con sus propias manos y su propio poder, ir en busca de la verdad. Y cuando finalmente la encuentra, cae bajo el peso del destino y, por consiguiente, su existencia entera aparece como *pathos* (sufrimiento, pasión). En el caso de *Ión*, al contrario, tenemos una pluralidad de personajes que se enfrentan unos con otros a partir de sus pasiones. Y del choque, del centelleo de esas pasiones, en cierto modo va a nacer entre ellos, sin que lo hayan querido demasiado, la verdad, una verdad que va a provocar justamente el apaciguamiento de las pasiones⁹⁸².

Lo interesante no es directamente que se trate de las pasiones –elemento que trabajan todas las tragedias– sino que sean las pasiones las que conducen a la revelación de la verdad y que ello involucre un agonismo marcado por una relación de poder profundamente asimétrica – no deja de resultar sugerente la descripción que hace aquí Foucault de su choque, muy similar al modo en que lee la producción del conocimiento en Nietzsche como “centelleo que sale del choque de dos espadas”, sobre todo en esta tragedia donde “no hay decir veraz sin ilusiones ni mentiras”⁹⁸³.

Varios aspectos de la trama política son identificados por el pensador: el “imperialismo genealógico” que hace que todos los griegos procedan de la misma cuna y por el cual Eurípides toma partido por la autoctonía como fundamento del poder político⁹⁸⁴; el retrato que hace Ión de los “ciudadanos legales de la democracia” –los muchos, los nobles de nacimiento que dedicados a la sabiduría rehúyen la política, y los políticos– ante los cuales previo a descubrir su procedencia se concibe excluido o llegando “como esos tiranos que se imponían desde fuera a las ciudades griegas”⁹⁸⁵; y el lance central en el cual se trata de que conquista su derecho a la *parrhesía* que hace a la obra “verdaderamente la representación dramática del fundamento del decir veraz político en el campo de la constitución ateniense y el ejercicio del poder de Atenas”⁹⁸⁶. Sin embargo, sobre este trasfondo, Foucault presta especial atención a la imprecación de Creúsa, que reafirma en caracterizar como *parrhesía* aunque Eurípides no la nombre así, y que entendemos que es igualmente central en la trama política, ya que introduce la figura del débil, de quien desde su *impotencia* frente a otro al que debería temer, lo acusa por una injusticia diciendo una verdad que puede refrendar con su propia experiencia, y que generará como consecuencia la restitución o fundación ante los ojos de todos de un derecho al poder.

En *Edipo Rey* el testimonio también lo aportan quienes están desprovistos de poder, pero son obligados a hablar, y los más poderosos, los dioses, dicen la verdad aunque lo hagan

⁹⁸¹ Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, op. cit., p. 73.

⁹⁸² Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 130.

⁹⁸³ Ídem, p. 107.

⁹⁸⁴ Ídem, pp. 93, 123.

⁹⁸⁵ Ídem, pp. 116-120.

⁹⁸⁶ Ídem, p. 99.

enigmáticamente. En *Ión* el más poderoso, Apolo, “utiliza su poder, su libertad y su superioridad para ocultar lo que ha hecho”⁹⁸⁷, y si bien Creúsa es reina y descendiente de nobleza, ello de nada le sirve si su marido instala un bastardo en la casa y tampoco tiene capacidad de hacer reconocer al dios su falta. “¿A dónde iremos a reclamar justicia si nos vemos perdidas por la injusticia de los que dominan?” [252-254]⁹⁸⁸ – “está en una situación de profunda desigualdad. Entonces ¿qué le queda por hacer? Una sola cosa: tomar la palabra”⁹⁸⁹. Aunque Foucault no lo especifica así, puede pensarse que es Creúsa la verdadera contrafigura paralela a Edipo. Es ella quien quiere averiguar qué pasó con su hijo y no dar lugar a las maquinaciones espurias ni de los dioses ni de su marido; es quien no puede tolerar la injusticia contra sí misma y la que sobrevendrá al gobierno de la ciudad – así como Edipo se arrancó los ojos porque no podía sostener la mirada ante la desgracia propia y la que ocasionó a Tebas, el coro dice que si Creúsa no logra frenar las transgresiones de los otros “se clavará afilada espada o colgará un nudo de su cuello [...] pues mientras viviera, no soportaría en sus ojos brillantes que gente extraña mandara en su casa” [1063-1070]. Es, finalmente, en torno a su discurso que se constituye el momento más dramático de la obra. La escena de Creúsa [855-1035] “elemento medio, de doble cara”, combina la imprecación, denuncia pública a Apolo, y la confesión, desarrollada en un diálogo con su siervo anciano en que le detalla lo ocurrido; todo “desde lo más hondo de la pasión, desde un sentimiento de humillación absoluta”⁹⁹⁰.

Luego de un interesante análisis que hace Foucault de los elementos que aparecen en la primera parte, en tanto modulación trágica de temas míticos que recupera en estudios de Dumézil⁹⁹¹, se enfoca en su sentido como ritual: es “el acto ritual del débil que dice la verdad acerca de la injusticia del fuerte”, “una especie de discurso agonístico que es el único recurso de combate” para el primero y que es a la vez el que va a permitir dar lugar al “discurso racional que permite gobernar a los hombres”⁹⁹². En tanto no es *Ión* el que va a conducir el descubrimiento y el dios permanece en silencio, en la obra se muestra que es necesario “el grito de los hombres” y una sucesión de “diferentes rituales de verdad” desarrollados enteramente por los mortales, para establecer los hechos y para que *Ión* recupere sus derechos. Actos difíciles, siempre acompañados de sombras – ilusiones, temor– que iluminan que la *parrhesía* es “una práctica, derecho y riesgo humano” y que en la tragedia por antonomasia –y en el caso de esta pieza, diríamos sobre todo en las palabras de Creúsa– reúne los tres aspectos de la veridicción: el político, el judicial y el moral⁹⁹³. Lo que hizo Apolo peligrar la continuación del privilegio estatutario de Erecteo, es una injusticia que muestra la

⁹⁸⁷ Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, op. cit.; p. 73.

⁹⁸⁸ Eurípides. *Ión* en: *Tragedias II*; Introd., trad. y notas J. L. Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1985; p. 162. En adelante se refieren los párrafos en el cuerpo del texto.

⁹⁸⁹ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; p. 149.

⁹⁹⁰ Idem, pp. 126-132.

⁹⁹¹ Idem; pp. 139-146. Caracterizan el estatus divino según Dumézil la lira y el arco, la veridicción oracular y el manto de oro, todos mencionados en el lamento de Creúsa.

⁹⁹² Idem, pp. 147-150.

⁹⁹³ Idem, pp. 164-166.

imposición de la fuerza por sobre el derecho y es una desvergüenza que deshonra violentamente a una mujer noble. Más allá de que para los *andres* griegos, como recuerda Loraux, en “las lágrimas femeninas no hay inocencia, pues la mujer es siempre causa de sus propias lágrimas”⁹⁹⁴, y Creúsa lamenta –allí “donde sostuve combate terrible” [939]– su propia falta en haber abandonado a su hijo (las madres trágicas siempre matan a sus hijos varones “para mejor aniquilar al marido”, y por tanto “no hay mujer más peligrosa que la dotada de un hijo”⁹⁹⁵), la rivalidad que desata conllevará una conquista en esos tres aspectos, logro que redundará precisamente en Ión, el inocente nato.

Como señala Foucault, es preciso reparar en que en su furioso reclamo y confesión, Creúsa no dice la verdad para imponer su propio derecho o el de su hijo legítimo, “no es en modo alguno para dar vuelta la situación en su beneficio, porque en el estado y el punto de la intriga en que se encuentra, no puede saber que va a volcarse en su favor”⁹⁹⁶ –así como Edipo ignoraba que revelado todo, se volvería contra sí mismo. Creúsa está movida por su propia experiencia y su propio dolor, pero se desahoga en nombre de todos –“¿cómo siendo mortal puedo vencer a quien es más fuerte?” [973]– y parte del ritual de veridicción consiste en que esa franqueza se torna legitimada por la arbitrariedad y transgresión del poderoso – “la función de la *parrhesía* es justamente limitar el poder de los amos”⁹⁹⁷. La pasión, que está alimentada por la indignación ante la injusticia, da a la impotencia el *plus* de fuerza que precisa para pronunciar una denuncia ante quien se debería obedecer; el *plus* de que se trate de la verdad no es, como tampoco en *Edipo*, el castigo del culpable, sino la restitución política, jurídica y moral no sólo de un particular sino del bien de la ciudad que seguirá conducida por el linaje de Erecteo. Foucault prosigue su análisis con las complicadas relaciones entre *dynasteia*, *politeia* y *parrhesía* que se han visto en el capítulo anterior, pero nos interesa detenernos aquí desviando a otro curso a partir de una pregunta que puede plantearse junto a N. Loraux: “Pero ¿qué le ocurre a una pasión en la ciudad?”⁹⁹⁸.

En varios momentos de la tragedia, Edipo manifiesta una preocupación que excede el cuidado de su poder: “Sé bien que todos estáis sufriendo [...] vuestro dolor llega sólo a cada uno en sí mismo, mientras que mi ánimo se duele, al tiempo, por la ciudad y por mí y por ti” [55-60]. Cuando Tiresias lo desafía diciendo que su fortuna lo haría perecer, Edipo contesta que “si salvo a esta ciudad, no me preocupa” [440] y maldice al adivino por no haber ayudado antes a la ciudad frente a “la perra cantora”; sospecha de Creonte reprochándole el querer ocupar su lugar por arrebato y sin el favor del pueblo, siendo que él lo había obtenido sin buscarlo; ante Yocasta a quien sólo le importa alejar la verdad para salvarse, Edipo siente desprecio. La tarea que se le plantea puede más que el temor al decreto de los dioses, más que el recelo que le generan las negativas de todos, más que la angustia por la suerte de sus hijos/hermanos y hasta más que el imperativo de la propia

⁹⁹⁴ Loraux, N. *Madres en duelo*, op. cit.; p. 80.

⁹⁹⁵ Idem, pp. 63, 72.

⁹⁹⁶ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; p. 134.

⁹⁹⁷ Idem, p. 173.

⁹⁹⁸ Loraux, N. *Madres en duelo*, op. cit.; p. 14.

conservación: Edipo no intenta, una vez revelado todo, incluso la ignorancia que lo ampararía, defender su inocencia. Al lado de esa lógica destituyente analizada al comienzo que la propia fuerza del orden opera para garantizar su continuidad, aparece entonces una fuerte resolución instituyente para la cual la verdad ya no es obligación sino riesgo asumido, donde ya no es eminentemente el conjunto de constricciones necesarias sino la disputa constantemente reiniciada del gobierno; donde entre la resignación de los propios límites y la necesidad de conjunto, se resuelve a favor de la segunda –como señala P. Ahrensdorf, Edipo, hombre de saber autárquico, el mejor entre los suyos, cuando ve que su poder no alcanza como antes para enfrentar la peste, no duda en recurrir al dios⁹⁹⁹.

Creúsa, a su manera, muestra otra faceta. Está tensada por no deshonorar su linaje pero ante todo la tierra que lo ha engendrado, dejando que quede al mando de extranjeros, y a la vez por exponer a viva voz las injurias de aquel a quien todos honran, del que tiene poder supremo para torcer destinos, “derramando lágrimas” –como le dice Ión al comienzo de la pieza– “allí donde todos los demás se llenan de alegría al ver el templo del dios” [245]. Y no lo hace pensando en ganar algo para sí, considera que su suerte está echada; sabe que al dios no se lo fuerza y que descubierto su ardid contra Ión “por causa de la ley estará perdida” [1256]; no puede evitar hablar por la ira de su desgracia pero aún más para que el perpetrador no siga apareciendo loable a los ojos de todos; no quiere seguir el consejo del anciano de quemar el templo y matar a Juto – mejor, “los pondré en evidencia como traidores” [880]. A. Sforzini coincide en que “el grito de acusación de Creúsa, no es para purificar su alma”, sino para “denunciar una injusticia a la vez ética y política que no reenvía a una dimensión de interioridad sino de exterioridad agonica”¹⁰⁰⁰. La pasión será fulminante pero ni en la tragedia será malograda: “pues al final, los buenos obtienen su merecido y los malos, en cambio, jamás saldrán ganadores, como corresponde a su naturaleza” [corifeo, 1620].

Foucault no toma posición ante este “pero”, extrañamente pedagógico para la ciudad, tomando los términos de E. Rinesi¹⁰⁰¹. Es de notar que en la extensa tematización ética de *Hermenéutica del sujeto*, donde ocupa un desarrollo central el estoicismo, no hace prácticamente mención a la pasión, no se detiene a especificarla. Aparece en cambio cuando se trata del gobierno de sí y de los otros, cuando se plantea el problema de la verdad para la ciudad; cuando aun no pudiendo obviarse la moral y religiosidad en este género teatral, lo que está en cuestión es fundamentalmente la política y la justicia. Y no es precisamente cómo las pasiones interfieren o entorpecen la política, tampoco la mal comprendida “voluntad de poder”, ni la ceguera monstruosa – sea de un tirano o la “muchedumbre”. Es esa situación y el difícil ritual en que se encuentran los personajes al estar

⁹⁹⁹ Ahrensdorf, P. J. *Greek Tragedy and Political Philosophy*, op. cit.; p. 23.

¹⁰⁰⁰ Sforzini, A. “Dramatiques de la vérité: la parrhésia à travers la tragédie attique” en: Lorenzini, D.; Revel, A. et Sforzini, A. (dir), *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, op. cit.; pp. 151-152.

¹⁰⁰¹ Rinesi, E. *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires: Colihue, 2003; pp. 259-261.

tensados por algo que está más allá de sí mismos pero necesariamente los involucra, movidos por un poder que en sentido estricto no les pertenece, pero no les es ajeno, impacientes por una verdad costosa, marcada en la memoria del cuerpo individual y en la historia del sí mismo cívico. Allí, la tragedia lo deja en claro, la significación de los acontecimientos no puede conquistarla sólo uno, forzosamente se le escapa y se dispersa tanto en el complejo de relaciones y acciones en que está contenido, como en los puntos de fuga latentes en el tiempo que fue y proseguirá. Como señala J. P. Vernant, en esas “tres formas de memoria –individual, social, historiadora– entre las que hay a la vez connivencias y oposiciones”:

la memoria historiadora no puede ignorar, al lado de los documentos «objetivos», la experiencia irremplazable de los testigos, de aquellos que han vivido los acontecimientos. Esos testigos, cumpliendo su deber de memoria, no sabrían, por su parte, descuidar esa exigencia de verdad que está en el corazón del trabajo historiador; y es en esa doble condición que la memoria social podrá hacer su labor de restitución del pasado, evitando la mitología sin caer en el olvido¹⁰⁰².

El tiempo público, como la vida pública, marca compases distintos, difíciles, riesgosos desde el punto de vista individual, inconmensurables si sólo pudiera juzgárselos desde ese punto de vista. En más de un aspecto, las composiciones trágicas resultan un buen recurso para entender y vislumbrar cuán hondo cala esa tensión, cuán real es la trama a la vez determinada y fortuita del acontecimiento, cuán trabada puede estar una acción, una práctica, con un serie de efectos que se van amplificando. E iluminar, por tanto, pensamientos como el de Foucault que intentan explorar la ambigüedad por debajo de la contradicción, la inteligibilidad relacional antes que las polarizaciones, y que al igual que en aquel género dicen cosas sin nombrarlas –como quizás aquí se trate de la *pasión política* que de un extremo al otro del régimen de verdad aporta un testimonio agonístico, para el cual no hay alteración del Orden que no suponga un vuelco radical de los trayectos singulares.

En medio del análisis de *Ión*, el profesor indica que puede leerse el establecimiento de cierto “principio que es de orden jurídico, político, religioso” según el cual el derecho y el deber de decir la verdad, intrínsecos al ejercicio del poder, sólo pueden fundarse en dos condiciones: “que se revele y diga como verdad una genealogía” y que ésta “tenga cierta relación con la verdad dicha por el dios, sin perjuicio de arrancársela”¹⁰⁰³. Dejando de lado la cuestión de la autoctonía a la que remite la pieza, y dando a la genealogía su sentido foucaultiano, tal principio se transpone en el señalamiento de que la conquista del poder sólo puede hacerse desandando la historia que ha arrojado como efecto nuestras verdades. Y si la verdad que dicen los dioses en la tragedia no hace sino coincidir con las leyes que todo lo rigen, que entonces la conquista de ese poder está ligada a la creación o restauración de derechos aún nunca reconocidos, sin perjuicio de arrancárselos al silencio de

¹⁰⁰² Vernant, J. P. *La Traversée des Frontières. Entre Mythe et Politique II* (2004), en: *Œuvres, Tome II*, op. cit.; p. 2303.

¹⁰⁰³ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; p. 128.

quienes los anularon por la violencia. Hace falta una resolución política como la que tuvo Edipo, hace falta el grito de Creúsa y su indignación y amor terrible para que eso pase: ante la racionalidad del gobierno hace falta introducir esa pasión que puede poner fuera de quicio el ajuste entre destino y sujeción.

7.5. Ceremonias de la memoria litigiosa

Todo ritual tiene por función marcar: marcar un tránsito o pasaje, marcar pertenencia o exclusión; marcar tiempos, espacios, haciendo tangible ese sello en una palabra recitada, una acción reglada, un cuerpo. La marca es un obstáculo para el olvido, señala P. Clastres en un estudio que para Foucault constituía uno de los primeros intentos de pensar una concepción tecnológica del poder¹⁰⁰⁴, de modo que la sociedad dicta su ley escribiendo el texto en la superficie del cuerpo de sus iniciados: “el cuerpo es una memoria”¹⁰⁰⁵. Por la misma época, De Certeau indicaba que no nos ha dejado de ser contemporáneo el trabajo que se esfuerza en colocar el cuerpo social y/o individual bajo la ley de una escritura de la ley, que graba en ellos “un ejemplo de la regla, una copia que vuelve legible la norma”, rearticulándolos en “un *corpus* jurídico”. Este puede ser la metáfora lejana y desgastada de aquellos, o bien “su memoria viva, cuando la lectura toca en el cuerpo las cicatrices del texto desconocido que se encuentra impreso desde hace mucho tiempo”¹⁰⁰⁶.

El entendimiento que Foucault propuso de la disciplina, tuvo sin duda como uno de sus alcances mayores el dispersar y multiplicar los rituales, de modo que ya no resultara extraño que la cárcel se asemeje a las fábricas, a las escuelas, a los hospitales. La objetivación coactiva de la tecnología disciplinaria permitía abrir así la cara correlativa y soterrada de la aprehensión de los ya titularizados “sujetos” en sentido jurídico, conjuntar la ceremonia del poder y el establecimiento de la verdad. Con la introducción de la idea de gobierno, y más precisamente, “gobierno por la verdad”, fue posible, según se ha visto, recuperar la ambigüedad de estos procedimientos enfatizando fundamentalmente la contraparte de la resistencia y la dimensión propositiva y deseada de la relación con la verdad: la que busca constituir una experiencia “en el sentido pleno y fuerte del término”, es decir, “como aquello que, a la vez, cualifica al sujeto, lo ilumina sobre sí y sobre el mundo y al mismo tiempo lo transforma”¹⁰⁰⁷. Reparando en ello, A. Sforzini señala que

La verdad que Foucault nos propone es un campo agonístico de relaciones de fuerzas [...] Y es en tanto *agôn*, espacio físico de dramatización, de representación y puesta en escena de las relaciones y de los conflictos irresolubles entre diferentes formas e instancias de lo verdadero,

¹⁰⁰⁴ Foucault, M. “Las mallas del poder”, op. cit., p. 890.

¹⁰⁰⁵ Clastres, P. *La sociedad contra el Estado*, Barcelona: Monte Ávila Editores, 1978; p. 161-162.

¹⁰⁰⁶ De Certeau, M. “La economía escrituraria” en: *La invención de lo cotidiano I*, op. cit.; pp. 152-154.

¹⁰⁰⁷ Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; p. 138.

que la tragedia clásica deviene el paradigma por excelencia de los procesos de producción y de la fuerza ambigua de la verdad¹⁰⁰⁸.

Formas e instancias de lo verdadero, que a la vez lo son de poder. P. E. Easterling apunta que para los poetas trágicos los seres humanos tienen gran dignidad y valor, “pueden enfrentar el sufrimiento con entereza y no meramente con la sumisión desconcertada de un animal”, pero asimismo los tensa en sus límites, ya que atrapados en la “red infinita” de las circunstancias fuera de su control, están siempre expuestos “a *destruirse a sí mismos y a otros* por el fracaso –o la renuencia– de su comprensión”. Cuando ese conocimiento doloroso sobreviene “altera completamente sus vidas”; dolorosamente, pero al cabo extrayendo de ellos su mayor conquista: poder enfrentarse con la verdad acerca de sí mismos y su existencia¹⁰⁰⁹, ajustar cuentas con ese saber que va a marcarlos en su irreductible desigualdad con las fuerzas del orden y en su semejante poder al de otros hombres de los que se creían desemejantes.

La trama de la tragedia y la trama del régimen de verdad definido por Foucault no dejan de tener afinidades que se resignifican durante una década: de las coacciones del orden al gobierno de sí y de los otros, tensiones que van esclareciéndose desplazando el punto de vista, como si fueran los parlamentos de los distintos personajes. Pero ni la Ley ni el Orden (ni la Razón, ni siquiera el Estado) asumen nunca en el pensamiento del francés una hipóstasis, y quizás allí se note una de las disyunciones respecto de la presentación del agonismo la tragedia: centrada en el desgarramiento entre un hombre o una mujer y el Todo, desplaza en cierta forma la realidad más inquietante de la *stasis*, que sí recoge a su pesar, como señala P. Cartledge, el gran historiador político Tucídides –“todas las *discordias cívicas* que desgraciadamente se convertían en ocasiones en una verdadera guerra civil”¹⁰¹⁰. Es decir, el hecho de que el nudo del conflicto político se encuentra en la división, en el interior de la ciudad, de facciones o grupos, de partidarios (*stasiotai*) y no en el rayo fulminante que se descarga desde la divinidad a un infortunado particular o a la humanidad genéricamente considerada.

El poder desigual, vuelto immanente, se dispersa entre unos y otros, al igual que la verdad; mediatizados por una red infinita de instituciones, entre las cuales la encargada estrictamente de juzgar y que puede reunir todos los cabos (poder, unos, otros, verdad) anudándolos con fuerza de Ley, ha interesado continuamente a Foucault. Como es sabido, no obstante, no desarrolla propiamente una reflexión sobre la Ley, sino que el “modelo jurídico” de la representación soberanista del poder, o la relación entre la medida, la indagación y el examen en la transformación de las prácticas judiciales y el derecho penal con la constitución de cierto sujeto, o el esquema Ley-prohibición-represión, e incluso la “juridización” de la moral, son todas formas de estudiar funcionamientos y lógicas de poder, identificar un continuo de relaciones y regímenes de prácticas

¹⁰⁰⁸ Sforzini, A. “Dramatiques de la vérité: la parrhesía à travers la tragédie attique”, op. cit.; p. 184.

¹⁰⁰⁹ Easterling, P. E. “Sophocles”, op. cit.; p. 299. La cursiva es nuestra.

¹⁰¹⁰ Cartledge, P. “Utopía y crítica de la política”, op. cit.; pp. 155-157. La cursiva es nuestra.

donde los tribunales no aparecen aislados, y la instancia de *la Ley* o *la Justicia* son blancos de los más asequibles para el nominalismo historizante y nihilista que lo conduce a la consideración de ordenamientos concretos y sus documentos “menores”. Tal particularidad de su aproximación, dio lugar a esos géneros de controversias en que se le adjudican ideas exactamente inversas a las que propone y en que en las respuestas los argumentos no son presentados sin cierto tono irónico; pero entre ellas se ha planteado una interrogación de peso que en el marco del desarrollo de este capítulo es menester considerar.

Acordando en que Foucault no propone una retracción de la ley en la normalización, sino una integración a ella¹⁰¹¹, que entiende que una justicia popular no puede replicar los tribunales burgueses, pero si existe tal instancia, tampoco puede tomar la forma de la inmediata “guerra social”¹⁰¹² por más que la justicia sea una “idea inventada y puesta en práctica en tanto que instrumento de un determinado poder político y económico, o como arma contra ese poder”¹⁰¹³, y que la “forma de la ley” debe dejar de tomarse “como principio general de toda regla en el orden de la práctica humana”¹⁰¹⁴; no es posible, por otra parte, dejar de acordar que las luchas y conquistas en términos de derechos han estado ligadas a prácticas de emancipación, y más precisamente a prácticas de libertad (y no sólo de liberación). Que han atacado igualmente la lógica de la sujeción-identificación, y han ampliado y diversificado notablemente lo que puede ser el referente de un “nosotros”, en tanto la ley compone el para cada uno y para todos. No ha dejado tampoco de pasar por los tribunales lo que nuestra sociedad entiende y realiza por verdad y memoria.

Todo esto, sin duda no está en contradicción con la concepción polémica de la libertad que se despliega en el pensamiento de Foucault, con el pensar el gobierno de sí también en clave estratégica, y con una política que se reinventa en los movimientos sociales. Pero la inquietud que acecha es si al cabo cuando se intenta componer en el antagonismo ambas facetas, no resulta una suerte de aporía trágica: los logros en términos de derechos quedarían prendidos en el mecanismo por el cual a una ampliación de las libertades le es correlativo un aumento de las reglamentaciones, una ironía más del dispositivo tan ajustado de la juridización y el gobierno de las conductas. Un argumento más para quienes sostienen que Foucault abre un hiato irreparable entre la crítica y las prácticas que podrían contestar lo que ésta devela – objeción nada nueva, aunque de a tanto se restaura, como hace por ejemplo C. Rocco proponiendo justamente una lectura de *Edipo Rey* desde una tercera vía entre la lectura de Habermas de la modernidad y la genealogía foucaultiana¹⁰¹⁵; pero

¹⁰¹¹ Foucault, M. “L’extension sociale de la norme”, op. cit., p. 75.

¹⁰¹² Foucault, M. “Sobre la justicia popular. Debate con los maos” (1972), *Un diálogo sobre el poder*, p. 28 [DE2, texto n° 108].

¹⁰¹³ Foucault, M. “De la naturaleza humana: justicia contra poder” (1971), *Obras esenciales*, p. 424. [DE2, texto n° 132].

¹⁰¹⁴ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; p. 118.

¹⁰¹⁵ Rocco, C. *Tragedia e ilustración*, op. cit.; pp.59-61.

objeción que no se ha renovado demasiado en sus términos, si se recuerda que ya en su artículo de 1984 (reiterada fuente de críticas posteriores), Ch. Taylor determinaba que el trabajo del francés “no permite concebir transformaciones liberadoras *dentro* de un régimen”, debido a su monolítica y nietzscheana postura frente a la verdad que “falla en reconocer la *ambivalencia* de las modernas disciplinas” y “deja fuera –o mejor, *obtura*– la posibilidad de *un cambio de forma de vida*”. Constatación mucho menos abierta a la incertidumbre –y sin embargo derivada de ella en pendiente fatal– que traducía en las primeras dos palabras del artículo: “Foucault desconcierta”¹⁰¹⁶.

Por esas vueltas paradójicas que puede hacer la exégesis, entendemos sin embargo que hay algo que Taylor apuntó esclarecidamente y que es precisamente en lo cual, en nuestro presente de lectura, puede reinterrogarse no ya la dialéctica de la ilustración o la percepción trágica de la modernidad, sino un vínculo apenas sugerido en las últimas declaraciones de Foucault en torno a la creación de nuevas formas de vida y nuevos derechos. Y no precisamente desde una óptica liberal, sino partiendo de pensar la ley justamente desde la ambivalencia que se ha reconocido en torno a la verdad y el gobierno; en líneas generales coincidiendo con lo que han propuesto B. Golder y P. Fitzpatrick: la “reversibilidad estratégica” que puede vislumbrarse en la inteligibilidad foucaultiana de lo jurídico, en cuanto “al hecho de que lo que lo hace abierto a la apropiación y dominación, simultáneamente lo abre a una resignificación y renovación que elude la determinación de un régimen de poder dado”¹⁰¹⁷. Esta noción puede encontrarse claramente expresada en la interpretación política que hace el profesor francés de los Derechos Humanos, cuando en una entrevista de 1981 J. François y J. de Wit le preguntan cómo puede conciliar su anti-humanismo con aquellos:

Los derechos del hombre se conquistaron al cabo de una lucha, una lucha política que puso unos cuantos límites a los gobernantes y procuró definir principios generales que ningún gobierno debía pasar por alto. Ahora bien, contra los gobiernos, sin importar cuáles, es muy importante tener límites cuidadosamente definidos, fronteras bien demarcadas que, cuando se franquean, susciten la indignación y la revuelta y permitan la lucha [...] pero no los asociaría ni a una naturaleza humana ni a una esencia del ser humano en general [...] yo diría, en última instancia, que los derechos del hombre son los derechos de los gobernados¹⁰¹⁸.

Poner límites al poder extrayendo o reconduciendo a su vez su fuerza hacia la protección de quienes podrían padecerlo, es otra forma de plantear que la contracara de la extensión jurídica de la norma no necesariamente implica absorber el conflicto que conquistó la emergencia de un nuevo

¹⁰¹⁶ Taylor, Ch. “Foucault on Freedom and Truth” en *Political Theory*, Vol. 12, N. 2, May 1984; pp. 152-183. Excepto la de la primera cita, el resto de las cursivas son nuestras.

¹⁰¹⁷ Golder, B.; Fitzpatrick, P. *Foucault’s Law*, New York: Routledge, 2009; p. 84.

¹⁰¹⁸ François, J.; de Wit, J. “Entrevista de Michel Foucault” (1981) en: *Obrar mal, decir la verdad*, op. cit.; pp. 275-6. Una primera versión incompleta de esta entrevista está compilada en DE4, texto n° 349; la edición utilizada se basa en una copia mecanografiada encontrada en los archivos de J. François.

derecho en las mallas del orden, sino a exponer que ese continuo responde a “una cierta política de la justicia que es el orden”:

contrariamente a lo que el s. XVIII y XIX pudieron esperar, la arquitectura del derecho no puede ser al mismo tiempo una mecánica del orden. *Law and Order*: no es simplemente la premisa del conservadurismo americano, es un monstruo por hibridación [...] Así como decimos leche o limón, hace falta decir la ley o el orden. Queda en nosotros extraer de esa incompatibilidad una enseñanza para el provenir¹⁰¹⁹.

En una conferencia cuatro años posterior, Foucault vuelve a subrayar la disociación entre lo jurídico y la administración estatal en esos dos elementos cuya conjunción con la verdad ya era el corazón oscuro de las tragedias, pero retornó como sueño de “utopistas en los albores del s. XVII y también de administradores bien reales del s. XVIII”—y debe quedarse como un sueño¹⁰²⁰. Asociar, en cambio, los derechos con la lucha social y la disputa política, supone reconectarlos con la realidad histórica recelando menos de una maquinaria omnicomprensiva de la ley, que del hecho de que una sanción legal pueda representar la consumación de una conquista ya adquirida, “porque un derecho en sus efectos reales, está mucho más ligado a actitudes y formas de comportamiento que a formulaciones legales”¹⁰²¹. Esto no remite precisamente a la brecha entre la sanción y el goce efectivo de lo que ampara, o no lo hace elementalmente en términos de una objeción a la batalla por derechos. Busca introducir ésta como episodio de un trabajo social y cultural más complejo que descubre esa mutua incitación por la cual, por ejemplo, la “peligrosidad” no es sólo una virtualidad instrumental al sistema penal, sino una categoría de prejuicio y juicio social y cultural por el cual una parte de la sociedad —y no ya el Estado— no puede concebir otra u otros dentro de ella sino como una amenaza. Asimismo, como señala P. Donatelli, no considerar esas conquistas como estados de hecho ya adquiridos, contribuye a la “necesidad de entrar en contacto con focos de experiencias que esas mismas adquisiciones democráticas suponen proteger, promover, favorecer de múltiples maneras” y percibir aquello en que siguen problematizándose¹⁰²². Por ello, en la historia política de la verdad, a Foucault le interesaba remontarse a las prácticas de justicia arcaicas y seguir la mutación de sus formas en relación con la distribución de la soberanía, los distintos tipos de saberes socialmente validados y codificaciones morales. De allí que la tragedia le permitiera insertar el problema de la relación entre la ley y los individuos en esa trama donde se representa simultáneamente un procedimiento de establecimiento de la verdad, de disputa por el poder

¹⁰¹⁹ Foucault, M. “Le citron et le lait” (1978), comentario sobre *Le Ghetto judiciaire* de Philippe Boucher, en: DE3, texto n° 246, p. 698.

¹⁰²⁰ Foucault, M.; “La tecnología política de los individuos” (1982), *La inquietud por la verdad*, p. 256 [DE4, texto n° 364]

¹⁰²¹ Foucault, M. “El triunfo social del placer sexual”, op. cit.; p. 115.

¹⁰²² Donatelli, P. “Foucault, éthique et subjectivité” en: *Michel Foucault. Ethique et vérité*, op. cit., p. 191.

político y encuesta judicial – “tejidos rituales densos y complejos, acompañados de numerosas creencias, y dotados de extraños poderes”¹⁰²³.

En esa trama, asimismo, se ha visto que está en juego la transposición de vínculos entre tres elementos a los que Foucault presta especial atención fundamentalmente en uno de los modelos de la *epimeleia* en *Hermenéutica del sujeto*: verdad y justicia, pero también memoria y verdad, y justicia y memoria. En efecto, en el esquema platónico del cuidado de sí, se trata del autoconocimiento mediante la contemplación del alma en su elemento divino vía la reminiscencia, cuyo efecto será a la vez conocer el buen orden y poder ocuparse de la justicia. Lo que saca al sujeto de la ignorancia de sí y le permite gobernar a otros es la memoria¹⁰²⁴. Asimismo, en *Coraje de la verdad* el profesor señala que todo el ciclo de la muerte de Sócrates está marcado por el cuidado de no olvidar: no olvidarse de sí, que los otros no olviden y que no se olviden de hacer el sacrificio para el dios: “*me amelésete* – no descuiden, no se olviden”¹⁰²⁵.

Como señala J. P. Vernant, en Platón el estatus de la memoria es complejo, porque pierde su aspecto mítico pero conserva una función análoga. La memoria divinizada no traduce una inquietud por el pasado ni un ensayo de exploración del tiempo humano, tiene un fuerte sentido de des-individualización, “busca transformar el tiempo de la vida individual –tiempo seguido, incoherente, irreversible– en un ciclo reconstruido en su totalidad; intenta reintegrar el tiempo humano en la periodicidad cósmica y en la eternidad divina”¹⁰²⁶. La memoria deviene en el hombre la facultad misma de conocer, ya no reenvía a un pasado primordial sino a las verdades que constituyen lo real, pero “sigue siendo una lucha contra el tiempo humano [...] a la que le opone la conquista, por la anamnesis, de un saber susceptible de transformar la existencia humana integrándola al todo y a la inmutabilidad divina”¹⁰²⁷. Foucault tiene en cuenta que esta concepción positiva de la memoria se apoya enteramente en mirar hacia atrás y no a lo ominoso del porvenir, “el hecho de que los griegos entraban de espaldas en el futuro” y que por ello, “una de las grandes mutaciones del pensamiento occidental” se produjo cuando pudo pensarse que “la reflexión sobre la memoria es al mismo tiempo una actitud con respecto al futuro”¹⁰²⁸. Pero si la memoria es ya en el pensamiento filosófico una “forma de reflexividad” –como lo serán la meditación y el método– y son las prácticas que le sirven de soporte las que permiten considerar la maneras en que se constituye el sujeto, cabe considerar si en tanto ligada a la verdad y la justicia no fue a la vez una forma de reflexividad social, del sí mismo cívico, como lo sugieren aquellas formas de la justicia arcaica que recorre Foucault. Es decir, transponer esa forma de constitución del sujeto individual como forma de constitución del

¹⁰²³ Foucault, M. *Obrar mal, decir la verdad*, op. cit.; p. 23.

¹⁰²⁴ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; pp. 77, 132.

¹⁰²⁵ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; pp. 98, 106-107.

¹⁰²⁶ Vernant, J. P. “Aspects mythiques de la mémoire”, *Mythe et pensée chez les Grecs* en: *Oeuvre, Tome I*, op. cit.; p. 356.

¹⁰²⁷ Ídem, pp. 359-360.

¹⁰²⁸ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, pp. 421-422.

colectivo. Y en ello, la tragedia que representa esa tríada se encuentra a medio camino del entendimiento de la memoria en la filosofía y la política: sugiere que la memoria es positiva porque restaura la verdad perdida y reestablece el orden o funda el derecho al poder, pero es una memoria conflictiva, porque recuerda y revela una cadena fatal de desconocimiento (Edipo), un abuso de poder (Apolo en *Ión*) o una falta desgarradora (Creúsa). En la política también es una memoria litigiosa, pero mientras que en su aspecto positivo funda toda la cultura de la inmortalidad pública y la gloria, en su aspecto negativo será directamente proscripta: si la tragedia no puede escenificar la verdadera *stasis* es porque una prohibición legal y un juramento cívico sellaron la *amnistía* – *a-mneme*, el no recordar.

N. Loraux trabaja precisamente estos dos actos mediante los cuales a comienzo y fines del s. V a.c se puso límites a la memoria cívica. El primero, en 493 a.c. cuando se prohíbe la representación de la tragedia de Frínico *La toma de Mileto* y se le impone al poeta una multa, por haber generado una aflicción excesiva en los espectadores, “habiéndole recordado sus males”. La segunda, en 403 a.c., luego de la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso y tras la tiranía de los Treinta, un decreto que prohibía “recordar las desgracias” –*mé mnesikakeîn*– para sentar la reconciliación democrática, redoblado por la exigencia a cada ciudadano de prestar juramento al respecto: *no recordaré las desgracias*¹⁰²⁹. El conflicto tiene que proscribir para que la vida en común pueda continuar, la política comienza cuando cesa la “venganza” (memoria vindicativa, que se ejerce *contra*) en una doble “borradura”, material y simbólica: hay que blanquear las tablas para escribir este nuevo decreto, hay que suprimir de las palabras la posibilidad de pronunciar los males, y hacerlo sin mencionar el olvido –el interdicto es sobre recordar males *mnesi-kakeîn*¹⁰³⁰.

Este gesto es muy diferente, muestra Loraux, de lo que se lee en los poemas homéricos, incluso en las tragedias, donde la memoria en carne viva es lo *inolvidable*. Así como verdad *a-létheia* es no olvido, comparte la misma raíz el verbo *alasteîn* que designa el “estar furioso, el duelo, la indignación”. Tratar de sobrepasarlo es negar una negación: negar la negativa a olvidar, olvidar el no-olvido; lo cual en su elemento de pasión iracunda es sumamente difícil, casi inevitable, porque es la pasión la que no suelta, la que no olvida ni deja olvidar al sujeto que está traspasado por ella¹⁰³¹. Todopoderoso, porque no tiene límites y se repite a sí mismo, la política evita evocarlo, sabe el peligro de no poder controlar el no-olvido, por eso mejor prohibir la memoria del conflicto y recurrir como garantía más que humana de ese compromiso al juramento, que expone a un posible transgresor ante los dioses. “Desaparecen las palabras del olvido y quedan los males”¹⁰³²: sin embargo los males son lo que no se olvida, entonces el decreto manda *no recordar lo inolvidable* –

¹⁰²⁹ Loraux, N. *La ciudad dividida*, op. cit., pp. 147-149.

¹⁰³⁰ Ídem, pp. 151-152.

¹⁰³¹ Ídem, pp. 158-159.

¹⁰³² Ídem, pp. 168-169.

operación que claramente sólo se puede hacer en las palabras, pero que nadie osará contradecir en sus actos, so pena de la cólera de los dioses y de esa fuerza unificada de la ciudad que deja el conflicto, aún fuera de la tragedia, como “la ficción de un origen siempre superado”¹⁰³³.

Pero en las palabras es suficiente, dice B. Cassin, realizando una lectura (literalmente) sofística del proceso de amnistía en Sudáfrica respecto del *apartheid*, el que compara con lo anterior sirviéndose precisamente del texto de Loraux. En realidad, la autora replica un señalamiento de Desmond Tutu, arzobispo anglicano y premio Nobel de la Paz que presidió la Comisión por la Verdad y la Reconciliación (CVR), expresando en el informe: “consideramos que hemos provisto *la suficiente verdad* (“enough of the truth”) sobre nuestro pasado para que haya un consenso al respecto”¹⁰³⁴. Marcando la distancia entre que se trata de una comisión y no de una corte (donde el juramento que se presta es “decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad”), Cassin interpreta en este, “uno de los escasos momentos alentadores del siglo veinte”, la eficacia de una verdad parcial, útil, encauzada para generar ese pasaje que señalaban los sofistas de un estado menos bueno a otro mejor, que a la vez es transición y transformación de males cometidos por individuos a un bien común producido enteramente por la palabra (de la *stasis* a la *homónoia* vía la performatividad del *logos*). Una justicia no punitiva, transicional, fue posible por encontrar el momento oportuno, el *kairós*, “en el que no había ganadores ni perdedores”¹⁰³⁵ y era factible desarrollar una memoria “política y pragmáticamente orientada”: “la libertad individual del perpetrador se concedió a cambio de una verdad compartida en la fabricación de una nueva comunidad” de modo que aquel terminó siendo “un *padre fundador* del pueblo arcoíris”; un mal *moral* individual pasó a ser un bien político¹⁰³⁶. La verdad que cura, que restaura, que es *phármakon* es la que decide detenerse en el momento justo para generar el consenso, la que “humaniza” a los victimarios porque les da la posibilidad de hablar. La que afirma, contra la tradición en línea recta “desde el filósofo-rey de Platón a Heidegger” que subordina la política a una idea ontológica de verdad y unicidad del bien, la autonomía de la política, ligada a “algo”, “un poco” de verdad útil, una de cuyas “grandes atracciones es la atención performativa dada al lenguaje” como “un medio para remover del odio su eternidad”¹⁰³⁷.

“Un decreto de amnistía no es un decreto de amnesia” aclara Cassin en las primeras palabras de un artículo que sigue al anterior y compara la CVR con lo que hicieron los atenienses. La diferencia entre ambos es que mientras la comisión se apoya en la *revelación completa* (un crimen no revelado y descubierto después podía ser sometido a juicio), los griegos optaron por la oclusión: “la *stasis* ateniense está en tiempo pasado, un pasado definitivamente cerrado y consumado en el presente”,

¹⁰³³ Idem, p. 155.

¹⁰³⁴ Cassin, B. “*Enough of the Truth for...: On the Truth and Reconciliation Commission*” (2006) en *Sophistical Practice. Toward a consistent relativism*, New York: Fordham University Press, 2014; p. 226. Cursiva nuestra.

¹⁰³⁵ Idem, p. 228.

¹⁰³⁶ Idem, pp. 230-231. Cursivas nuestras.

¹⁰³⁷ Idem, pp. 233; 236

en cambio “el *apartheid* está en futuro perfecto (*futur antérieur*) en tanto su futuro es construido en el presente desde el pasado”¹⁰³⁸. Así como Aristóteles veía en el decreto de “no recordar” la belleza de una solución política al conflicto, Cassin entrevé “la sabiduría práctica y la belleza política” del proceso sudafricano en el no requerimiento excluyente del arrepentimiento ni del perdón, que refuerza la autonomía de lo político respecto de la ética y la potencia del discurso para construir realidad: “Lo que cuenta en la revelación completa no es que uno declare la propia *injusticia*, sino que uno *declare* la propia injusticia”¹⁰³⁹.

Loraux y Cassin, ambas atentas a las etimologías, leen dos procesos similares pero diferentes donde se tensiona políticamente la oposición verdad (no olvido) y amnistía (no recordar) en la forma en que se refunda el sí mismo cívico: ritual judicial de elisión cívico-política de la verdad y limitación de la memoria, y ritual cívico de integración y subordinación de la verdad a la supresión judicial de la memoria política. Mientras en el primero no hay conciliación posible, hay conflicto si se unen verdad y memoria –los griegos recelaban más de poder poner límites a la verdad que a la memoria–; en el segundo una verdad limitada es conciliable con el recuerdo no ya del pasado, sino del presente de reconciliación en un futuro, como único lugar donde va a quedar zanjado el conflicto. Por un lado, Loraux señala que el procedimiento griego buscaba reanudar una continuidad, hacer de la tiranía “un paréntesis” y seguir como si nada hubiese pasado –sin embargo los Treinta estaban excluidos del decreto, se identificaba a los culpables como culpables, pero aunque *materialmente* definido, el conflicto estaba confinado porque eran los únicos con los cuales se asociaba, los civiles que los acompañaron estaban protegidos por el decreto, lo cual en suma tenía la función de borrar del imaginario la división social, más allá de los tiranos¹⁰⁴⁰. En el proceso sudafricano era exactamente al revés: algo pasó, que se establezca (parcialmente) la verdad de lo que pasó, de modo que la verdad suficiente permita llegar a un acuerdo que disuelva *discursivamente* el conflicto. Pero la amnistía sólo cubría “un acto, omisión o infracción asociado con un *objetivo político*”; la misma acción podía estar sujeta o no a amnistía “dependiendo de si estaba políticamente ligada: si uno se había autorizado a sí mismo, entonces no, pero si uno estaba obedeciendo un superior, entonces sí”. Cassin agrega: “uno no es político por sí mismo, no hay «idiotéz» política, no hay autonomía política. La política es, y solo puede ser, compartida y común, o incluso, política no es ética; la autonomía y la ley moral no tienen estatus político. Las amnistía y los perdones no proceden del mismo género”¹⁰⁴¹ (Lo cual, si se lee con atención, se contradice con la manera en que antes presentó los crímenes como un “mal *moral*” y el *apartheid* como “una enfermedad de *individuos*”).

Un elemento más separa la lectura de ambos procesos (menos, según se verá, que los procesos en sí) entre la perspectiva historiadora y la sofística. Una verdad inolvidable que no se pronuncia y

¹⁰³⁸ Cassin, B. “Politics of memory: On the treatment of hate” en: *Sophistical Practice*, op. cit.; p. 247.

¹⁰³⁹ Idem, pp. 249-250.

¹⁰⁴⁰ Loraux, N. *La ciudad dividida*, op. cit., pp. 149-150.

¹⁰⁴¹ Cassin, B. “Enough of the Truth for...” , op. cit.; p. 229.

una memoria limitada que sin embargo la señala –trazar un límite es indicar inevitablemente qué queda de un lado y otro– precisa de una garantía más que humana, más que política para sostenerse y sobre todo comprometerse a futuro. Por eso, subraya Loraux, el decreto estaba redoblado por un juramento “que todos y cada uno de los ciudadanos deben asumir, pero uno por uno” – “Al haberse asegurado de ese modo la ayuda de los dioses, la instancia política puede instituirse como censora de la memoria, la única habilitada para decidir lo que es y no deber ser y el uso que se hace de ella”¹⁰⁴². Cassin, buscando refrendar la autonomía de lo político en la performatividad del discurso, separa el hecho de que quien presidía la comisión era un arzobispo, una figura de autoridad religiosa que remarcaba que sin perdón no habría propiamente reconciliación. “El acuerdo discursivo está ligado a una política de atención al lenguaje, que podría caracterizarse como una *responsabilidad semántica*”¹⁰⁴³: se entiende que para Cassin no se puede mencionar el perdón, es mejor evitar evocarlo, porque éste supone en sí mismo la presencia patente de los males a los que se concede indulgencia, y a su vez es un gesto de uno a uno e inscripto en “otro registro” –por lo tanto, *políticamente* imposible. “Otros peligros se anuncian a sí mismos: ¿quién decide sobre «lo mejor para» y cómo?”¹⁰⁴⁴ Sin proceso judicial de por medio ni garantía extra-discursiva vinculante para todos y cada uno de los involucrados, debe bastar con la “verdad irónica”¹⁰⁴⁵, fragmento que puede retener la memoria cívica subordinada a la reconciliación: la palabra de los victimarios es la fundadora de la nueva comunidad.

El proceso que se representa en las tragedias como las analiza Foucault es bien diferente: procedimiento de establecimiento de la verdad mediante un *agôn* entre las partes (aunque una de ellas se reserva como extra-cívica, por ser un tirano o un dios), arbitrado por las leyes (sea aun en su presencia-ausente trascendente, siempre están), que no penan tanto la transgresión o desobediencia, cuanto la desmesura de que alguien intente situarse por encima de ellas y utilizarlas para su propio beneficio; arrogarse el ser juez y parte. Hay abuso de poder, no hay “idiotez” moral: o bien ignorancia (que Edipo no acepta como inocencia) o bien directamente desestimación de un código que no funciona entre desiguales (Apolo). El resultado es una recuperación de la ciudad; el conflicto se zanja y “la ceremonia de la memoria” coincide con la de la justicia. Se ha visto que Edipo y Creúsa al cabo se reconcilian: el primero porque es perdonado, la segunda porque perdona; pero en ambos casos sucede aparte, después, cuando la restitución de las leyes y el bien de la ciudad ya está hecho. El perdón no es requerido políticamente, responde a un universo en que había que seguir conviviendo con dioses todopoderosos. Lo trágico, al fin, es que aun cuando la pasión política y la pasión por la verdad son una y la misma y logran restaurar para la continuidad cívica la memoria y la justicia, para la finitud humana y su tiempo irreversible, hay reparaciones que son imposibles.

¹⁰⁴² Loraux, N., *La ciudad dividida*, op. cit., pp. 168-169.

¹⁰⁴³ Cassin, B. “*Enough of the Truth for...*”, op. cit.; p. 239.

¹⁰⁴⁴ Idem, p. 236.

¹⁰⁴⁵ Idem, p. 230.

7.6. Rituales insensatos

Si pensar las formas de reflexividad y constitución social como rituales resulta algo más que un pintoresco arcaísmo, es porque permiten entender en su densidad pluridimensional la correlación de todo lo que pasa por la marcación de un individuo, un grupo, la sociedad en su conjunto. En el trabajo de Foucault, posiblemente las prácticas de justicia (y esto incluye lo propiamente institucional, judicial, así como las formas jurídicas que pueden reconocerse en otros dominios) sean a las que mejor les cabe esta caracterización, precisamente porque “no son una vaga superestructura, tiene un rol constitutivo en las divisiones de la sociedad”¹⁰⁴⁶, y en ese papel no deja de rodar la verdad. Una verdad no sólo científicamente peritada sino que reúne quizás como pocas instancias lo más material e inmaterial de las cesuras y alianzas que atraviesan lo social: desde luego intereses económicos, posturas políticas, requerimientos al o contra el Estado y la división de poderes del Estado, pero también percepciones, valoraciones, proyecciones de cómo tienen que ser las relaciones entre todo ello y cómo lo son o no lo son en términos de reconocerse y reconocer a otros. Por ello no sorprende del todo, ni resulta precisamente contradictorio, el hecho de que después de haber subrayado la necesidad de descentralizarse del Estado para pensar el poder, de “desarmar” las instituciones como una realidad estática y homogénea y atender en cambio a los flujos de poder, de saber, estratégicos que producen su continuidad, y de haber señalado las identificaciones como un fuerte instrumento y objetivo de control, regulación y disciplina social, encuentre Foucault en el derecho un punto de articulación entre la transformación de las estructuras u ordenamientos más rígidos y la diversificación, creación y concreción de formas de vida a la vez como modos de hacer cultura común. En una entrevista del mismo año del curso que dictó en Lovaina, interrogado por la lucha de derechos de los homosexuales, Foucault propone:

Creo que debemos considerar la batalla por los derechos de los gays como un episodio que no puede ser la etapa final. Es necesario luchar por establecer estilos de vida homosexuales, opciones de existencia [...] Que los derechos individuales habiliten hacer lo que uno quiera, ¡está muy bien! Pero si lo que queremos es crear nuevos modos de vida, entonces la cuestión del derecho del individuo no es pertinente. En efecto, vivimos en un mundo legal, social, institucional en el cual las relaciones posibles son extremadamente pocas, extremadamente esquematizadas y extremadamente pobres [...] Más que hacer valer que los individuos tienen derechos fundamentales y naturales, debemos tratar de imaginar y crear un nuevo *derecho relacional* que permita que todos los tipos posibles de relaciones puedan existir y no sean impedidos, bloqueados o anulados por instituciones relacionalmente empobrecedoras [...] no es que los homosexuales tengamos que crear «nuestra» cultura, sino crear cultura sin más, realizar creaciones culturales¹⁰⁴⁷.

¹⁰⁴⁶ Foucault, M. “Sobre la justicia popular. Debate con los maos”, op. cit.; p. 48.

¹⁰⁴⁷ Foucault, M. “El triunfo social del placer sexual”, op. cit.; pp. 117-118.

Por la misma época, M. De Certeau, gran lector y crítico de Foucault, con el que comparte sin embargo una afinidad en el estudio de las prácticas desde una perspectiva estratégica, señala precisamente un ensayo similar en términos de una “antidisciplina” respecto de lo presentado en *Vigilar y castigar*: una articulación de las prácticas cotidianas que “permanecen en el fondo nocturno de la actividad social” con una visibilización que no supone colocarlas en el dominio de la mirada panóptica, pero tampoco pretenderlas en su emerger ajenas a un “análisis *polemológico*”: “como el derecho (que es su modelo), la cultura articula conflictos y a veces legítima, desplaza o controla la razón del más fuerte. Se desarrolla en un medio de tensiones, al cual proporciona equilibrios simbólicos, contratos de compatibilidad y compromisos más o menos temporales”¹⁰⁴⁸. En efecto, allí mismo agregaba Foucault que “un mundo relacional rico sería extremadamente complicado de gestionar”¹⁰⁴⁹, y por ello mismo no puede subestimarse como una vía de puesta en cuestión pero a la vez de apertura de garantías y protecciones legales y reconocimiento social: no que nuevos modos de vinculación deban adaptarse a los esquemas ya dados para ser incluidos, sino que los derechos se modifiquen para comprender las realidades de hecho, sin neutralizar lo que tengan de diferente, reafirmando la igualdad.

¿Qué hacer? ¿Cómo hacer? No son preguntas que se hayan escatimado a Foucault ni sus respuestas se van a encontrar prolijamente formuladas en sus últimos cursos, conferencias o artículos. Lo que pueda extraerse es del orden de la reconstrucción y de imaginar no respuestas sino vías de análisis con los fragmentos dispersos que se encuentran en las entrevistas e intervenciones de actualidad compiladas; porque eso es en definitiva más allá de sus tomas de posición sobre acontecimientos concretos, lo que su trabajo proponía respecto a las decisiones y acciones a seguir: sugerencias sobre puntos a pensar. Recorriendo esos materiales, se nos sugieren algunas cuestiones que Foucault repite en distintas ocasiones y que pueden hilarse precisamente con esos motivos que recorría en su última lectura de las tragedias desde esta conexión entre luchas por derechos y formas de vida: la importancia de una reflexión sobre la ley y la justicia, el reconocimiento de una afectividad política, la necesidad de la *parrhesía* y un movimiento y trabajos que involucren a todos en eso que llamábamos el “sí mismo cívico” como gobernados.

En una conversación de 1983, Foucault señala que reapropiarse desde otro foco –desde “el otro lado”– de un andamiaje como el jurídico o “del campo de las instituciones sociales como un vasto campo experimental” demanda de base que la división sociedad civil/Estado o las relaciones entre ambos puedan ser pensadas de una manera más espesa y abierta que “esa suerte de maniqueísmo que carga a la noción de Estado de una connotación peyorativa al mismo tiempo que idealiza a la sociedad”. Las relaciones de poder siempre deben alertar, pero precisamente por ello es necesario suscitar interrogaciones que indaguen su extensión, que ligen las opciones de existencia

¹⁰⁴⁸ De Certeau, M. *La invención de lo cotidiano*; op. cit.; pp. XLIV- XLVIII.

¹⁰⁴⁹ Foucault, M. “El triunfo social del placer sexual”, op. cit.; pp. 115.

individuales –políticas, morales, etc.– con problemas y realidades que van desde cuestiones de derechos que se instalan por su dimensión pública, a materias mucho más silenciosas pero que también se viven y perciben tácitamente social y culturalmente, como las maneras (por caso, cada vez más medicalizadas) de enfrentar la muerte¹⁰⁵⁰ –punto en que al profesor cautivaba el trabajo de Ph. Ariès. Por otra parte, que si el orden es una cierta política de la justicia, otra política de la justicia no requiere menos que un intento de reflexión y reelaboración de todo lo que en ella se anuda, por fuera de la alternativa en bloque de “reformismo o anti-reformismo”, y considerando que la contraparte práctica de la crítica que entiende y apunta “que las cosas no están bien como son”, consiste en “poner a disposición del trabajo que podemos hacer sobre nosotros mismos la mayor parte posible de aquello que nos es presentado como inaccesible”¹⁰⁵¹. Situar-se como gobernados no implica una posición meramente de demanda hacia las instituciones, ni esquivar que la cohesión es de las tareas más difíciles que hay: la “vida social” no existe sino en una problematización de la sociedad acerca de sí misma en tanto sociedad (y no suma de individuos) y como corolario, acerca de las instituciones que atañen a todos – si en conjunto no se entiende, ejemplifica Foucault, que la delincuencia y la penalidad son problemas correlativos y no la última la solución a la primera, no es posible que “la justicia no olvide cuán difícil es ser justa y fácil ser injusta, cuánto trabajo demanda el descubrimiento de «un átomo de verdad», y cuán peligroso es el abuso de su poder”¹⁰⁵².

Que la vida política esté viva mientras haya polémica, discusiones y conflicto, no quiere decir que toda relación de poder sea natural: frente a la violencia institucional, frente a la represión, la opresión, sea en sus formas explícitas o sea en sus formas larvadas, no hay consenso posible, “lo inaceptable no es relativo”. En un texto de 1980, redactado por Foucault pero de elaboración colectiva con miembros de la red de “Defensa libre”, proponen cuatro puntos que constituyen menos un programa que una forma de entender la “dinámica de la defensa” como aquello que permite apropiarse de los derechos como protección, pero a la vez lugar de encuentro de la fuerza instituyente y no meramente reactiva de los gobernados. “No es porque hay leyes, no es porque tenemos derechos que estamos habilitados a defendernos; es en la medida en que nos defendemos que nuestros derechos existen y la ley los respeta”; “el derecho no es nada si no toma vida en la defensa que lo provoca”¹⁰⁵³. El derecho no empieza a existir desde su sanción: su generación es un

¹⁰⁵⁰ Foucault, M. “Un système fini face à une demande infinie” (1983), DE4, texto n° 325; pp. 370-374; 384. La conversación es sobre las tensiones entre la dependencia y la autonomía, recursos finitos y una demanda creciente en torno al sistema y la cobertura en salud de la seguridad social.

¹⁰⁵¹ Foucault, M. “Est-il donc important de penser?” (1981), DE4, texto n° 296, pp. 180-2. Es un muy breve intercambio entre Foucault y D. Eribon sobre la elección de François Mitterrand como presidente, y si se podrían trabajar algunas cuestiones con su gobierno, como la justicia y la inmigración.

¹⁰⁵² Foucault, M. “Vous êtes dangereux” (1983), DE4, texto n° 335; p. 524.

¹⁰⁵³ Foucault, M.; “Se défendre” (1980). Se trata de un texto inédito, aunque indicado en DE4, texto n° 290 (ver p. 132), publicado en mayo de 2012 en *Courant alternatif*. La “Defensa libre” fue un movimiento creado en 1980 por iniciativa de C. Revon, en favor de personas excluidas económica y/o culturalmente del acceso a la justicia. Lo conformaban también los abogados J. Vergès, H. Jurami, y colaboraban junto a Foucault J. Lapeyrie y D. Nocaudie. <https://foucaultnews.com/2012/05/10/se-defendre-previously-unpublished-text-by-foucault/>

movimiento de auto-atribución que se da primeramente en la arena social y por fuera de las instituciones, en el cual emergen realidades no propiamente inéditas, pero que por una conjunción de luchas y acontecimientos adquieren dimensión pública y pueden disputar políticamente su reconocimiento legal. “En efecto, se trata de inscribir la vida, la existencia, la subjetividad, la realidad misma de los individuos en la práctica del derecho”; siendo éstas y no la regulación que en nombre de la “defensa de la sociedad” hace el Estado, las que les dan su fundamento, su carácter, sus objetivos —“defenderse no quiere decir auto-defenderse. La auto-defensa es querer hacer justicia por sí mismo, identificarse con una instancia de poder y prolongar por mano propia sus acciones”; se trata, por el contrario, de “rechazar jugar el juego de las instancias de poder y servirse del derecho para limitar sus acciones”¹⁰⁵⁴. Por último, el campo de la lucha por derechos tiene la particularidad de poder mostrar esa red que rebate la estrategia de representar el conjunto social como abstracción de puntos aislados, ocasionalmente confrontados en una aritmética de intereses y preferencias; tiene, a su vez, la apertura suficiente como para poder encauzar diferencias que no precisan reducirse si pueden coordinarse estratégicamente; y puede, asimismo, dar a un conjunto de acciones su espesor histórico, su conexión con toda una miríada de ensayos y conquistas que preceden y siguen presentes en la continuidad de una misma marcha, que se refuerza en o sobrevive a los cambios de gobiernos, las crisis, la renovación de fuerzas reaccionarias. Por ello demanda tanto acciones colectivas como reflexión, “un trabajo práctico y teórico, el conocimiento de una realidad compleja que ningún voluntarismo puede disolver” y “un retorno sobre las acciones emprendidas, una memoria que las conserve, y un punto de vista que pueda ponerlas en relación con otras”¹⁰⁵⁵.

Una experiencia en particular anudó concretamente para Foucault esta dinámica de la defensa como movimiento político, libertad colectiva y lucha por el ejercicio efectivo de los derechos: la del sindicato polaco *Solidaridad*, formado en 1980 al independizarse del Partido Obrero Unificado, prohibido e ilegalizado en 1982 —previa ley marcial decretada un año antes por W. Jaruzelski— y que al momento de la muerte de Foucault todavía se encontraba en los peores momentos de persecución, lejos del derrotero que llevaría casi diez años después a L. Walesa a la presidencia. El profesor viaja a Polonia el mismo año de la proscripción, y a su regreso una serie de entrevistas recogen su apoyo público al movimiento y a la difusión de su situación contra miembros del P.C. francés que justificaban la medida en nombre de un “peligro de guerra civil”.

Foucault lee en esta ocasión un claro ejemplo de lo que significa que los derechos humanos sean los derechos de los gobernados, “los límites que se oponen a los gobiernos”. Pero asimismo, en su análisis de lo que manifestaban los polacos —asegurando éstos que los acontecimientos debían interpelar también a los occidentales sobre esa línea y destinos trazados de la Europa dividida—, retoma términos que hacen eco de otro testimonio ya transitado: una “experiencia política positiva

¹⁰⁵⁴ Idem.

¹⁰⁵⁵ Ídem.

e intensa, aunque no sin peligros y fragilidades” que era a la vez fuertemente “moral y social”: “la conciencia del estar juntos y poder crear algo nuevo y común”¹⁰⁵⁶. La conformación heterogénea del movimiento, unificada en su objetivo, le parecía al pensador la mejor respuesta al “lamento de que ya no hay pensamiento dominante”, como si constituyera la única forma de organización posible – “hay una cierta moralización de la política y una politización de la existencia que ya no se producen por la referencia obligada a una ideología o la pertenencia a un partido, sino por un contacto más directo de todos con los acontecimientos y con sus propias opciones de vida”¹⁰⁵⁷. En ello, esta vez, no es la espiritualidad la que va infundir la fuerza de cohesión, sino ese *plus* a las razones y contra las evidencias aparentemente infranqueables, que a diferencia de lo que se ha visto en la tragedia, asume su realidad propiamente colectiva: la reflexión, los planes de acción, no se oponen a la irritación y la indignación que subrayan lo absoluto de lo intolerable, “el aspecto pasional es algo que no puede subestimarse en la reacción de los gobernados. Creo en la importancia de la afectividad política” – *Solidaridad* se formó “después de treinta y cinco años de un régimen que podría haberles hecho creer que, finalmente, la invención de nuevas relaciones sociales era imposible”¹⁰⁵⁸.

Se reencuentra aquí esa faz que C. Lévy señalaba ausente en la concepción de la *parrhesía*: la carga de pasión, que este lector tomaba en términos de la insensatez que empuja a alguien a exponerse innecesariamente a un riesgo desmedido. A poco que nos alejemos de las tragedias, en efecto Foucault reconoce que puede resultar algo ilusorio “demandar a un gobierno que diga la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad”, pero eso es precisamente lo que hace que sea “la *parrhesía* de los gobernados la que puede, la que debe interpelar al gobierno”, confrontándolo con verdades que por sí mismo no va a proporcionar¹⁰⁵⁹. Y entonces vuelve a llevarnos allí: a la escena del descargo de Creúsa, soberana en su impotencia, desencadenando lo impensable para lo cual ninguna palabra fue innecesaria. A la búsqueda de Edipo, irrefrenable cuanto más se iba exponiendo, cuanto más próxima estaba la ciudad de liberarse. Quizás lo que haya de más político en esas tragedias, aunque tengamos que dejar de lado unas cuantas estipulaciones griegas, sea que ponen en cuestión los límites de la desmesura, los parámetros de lo innecesario, la creencia de lo imposible, a través de seres excepcionales, pero que siguen reivindicándose junto a otros como señalaba Easterling, obrando las hazañas para todos. Esa conjunción entre ética y política que se tensa en la pasión, forjando un término que reúne la ética agonal con la disputa de poder, W.

¹⁰⁵⁶ Foucault, M. “Michel Foucault: «L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée»” (1982), DE4, texto n° 321, pp. 346. Las dos entrevistas que la preceden también versan sobre ello: “En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes”, p. 340 y “Michel Foucault: «Il n'y a pas de neutralité possible»”, p. 338.

¹⁰⁵⁷ Ídem, p. 349.

¹⁰⁵⁸ Ídem, pp. 348-9.

¹⁰⁵⁹ Foucault, M. “Une esthétique de l'existence” (1984), DE4, texto n° 357; pp. 733-734.

Schmid la llama precisamente *antigónica*: un contrapoder como el de Antígona que tiene la intención de socavar la estructuras consagradas¹⁰⁶⁰.

T. Boccon-Gibod señala que el *parrhesiasta* es en Foucault menos un mártir de la verdad que uno de esos héroes trágicos, testimonios de la dignidad humana, autenticando una verdad que está orientada “a la reconexiones con otras singularidades” – “la sublevación conduce a la posibilidad, absolutamente indeterminada, de nuevas relaciones singulares con los otros”¹⁰⁶¹. Esta lectura indica con acierto la bisagra en que el trabajo de Foucault, aun con los esquemas de inteligibilidad afines, aun con la riqueza que este rodeo por la tragedia nos haya permitido extraer para su propio pensamiento, escapa a la fascinación trágica. Escapa sin duda en su propio juego temporal que, como remarca L. Cremonesi, impregna constantemente de actualidad el sentido de las piezas¹⁰⁶². Pero asimismo, y más decisivamente, en la forma de pensar el corazón de esa trama: la transformación de lo que puede ser ese “sí mismo cívico”, la vida social, la realidad de los gobernados, no apunta a sacrificios excepcionales –que por más tristemente bellos que parezcan, siguen siendo sacrificios– ni presenta las leyes, las instituciones, el orden como esas realidades todopoderosas e impenetrables que estamos destinados a padecer –a pesar de que no es una versión que las exégesis hayan descartado. Los análisis son incisivos y las concesiones muy pocas, pero las aperturas muy concisas: probar otras relaciones, ampliar las existentes, probar una modificación cotidiana que alcance a las prácticas colectivas, y conocer la historia como parte de lo que nos constituye, que nutre a la vez la realidad de los posibles y testifica la prueba de lo improbable.

En el extremo opuesto de lo que consideraba Taylor, Foucault entiende como creación de cultura y variación y contacto de las formas de vida la transformación del régimen dentro del régimen, la transformación del régimen en mundo, apelando a esa “insensatez” que introducen las pasiones, las solidaridades, los cuidados o “el amor donde debería estar la ley, la regla, el hábito”:

¿No habría que introducir una diversificación distinta de aquella que se debe a las clases sociales, a las diferencias de profesión, a los niveles culturales, una diversificación que sería también una forma de relación, y que sería el «modo de vida»? Un modo de vida puede ser compartido entre individuos de clases, estatus y actividades sociales diferentes. Puede dar lugar a relaciones intensas que no se parecen a ninguna de las que están institucionalizadas, y me parece que un modo de vida puede dar lugar a una cultura, a una ética¹⁰⁶³.

¹⁰⁶⁰ Schmid, W. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Trad. Germán Cano, Valencia: Pre-textos, 2002 p. 78.

¹⁰⁶¹ Boccon-Gibod, T. “La tragédie, entre art et politique. Schmitt, Benjamin, Foucault”, *Raisons politiques*, N° 31, 2008/3, p. 147.

¹⁰⁶² Cremonesi, L. “L’*Edipo Re* e lo *Ione*. Foucault lettore della tragedia greca” en: Bernini, L. (a cura di). *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, op. cit.; pp. 13-45.

¹⁰⁶³ Foucault, M. “De l’amitié comme mode de vie” (1981), DE4, texto n° 293, p. 165.

Allí donde la normalización parecía ser la única forma de ligar la ley, la política, la moral, “un nuevo y serio desafío de la moral a la política es una revancha contra todos los cinismos”¹⁰⁶⁴. Donde la tragedia marcaba el uno contra el todo, Foucault está preocupado dice Boccon-Gibod “mucho más de lo creemos por el lazo social que por las reivindicaciones febriles de autonomía que se pusieron en cuestión”¹⁰⁶⁵. Allí donde la sociedad no deja de marcar, por muy secularizados que sean sus rituales, a individuos y grupos, existe también la posibilidad, como señala De Certeau, de hacer las propias prácticas de mutuo reconocimiento “por las cuales cada uno pone su marca en lo que los otros le dan para vivir y para pensar”¹⁰⁶⁶. Ni la política, ni la moral, ni la verdad, ni la ley, ni las formas en que nos son posibles experimentarlas como gobernados, tienen que resolverse necesariamente en la disyunción de ser “normales” o trágicas. J. P. Arancibia sostiene desde aquella misma cuestión de la dignidad, que esa es en efecto la salida de Foucault. Su ética y estética de la existencia confrontadas con “los axiomas y predicados normalizadores”, “no son otra cosa que trágicas”: “una comprensión ontológica de las relaciones de fuerza, una materialidad insustituible del cuerpo, una violencia suprema en todo lo que es primordial y un desgarramiento propio como la afección prima de la vida como obra de arte”¹⁰⁶⁷. A. Sforzini, con quien acordamos, señala en cambio que el doble de la tragedia que no considera Foucault y sin embargo es *otra* teatralización de esas relaciones, la comedia, va a reaparecer justamente en esa imagen deformada, risible y escandalosa de los Cínicos¹⁰⁶⁸.

En capítulos anteriores sugeríamos que pueden reconocerse en el trabajo de Foucault una serie de tensiones que emergen al poner en correlación críticas y apreciaciones positivas, como la de la subjetividad revolucionaria, la voluntad popular, un querer de la verdad, y ahora la pasión política. Más que un sistema o una Teoría, es “un mismo deseo teórico”, según cuenta el propio pensador, el que ha tensado su peripecia: “las relaciones entre las experiencias personales y los acontecimientos en los cuales nos inscribimos”, porque “más que las escenas de la vida familiar, son los acontecimientos concernientes al mundo la sustancia de nuestra memoria”¹⁰⁶⁹. “Pero ¿qué otra cosa”, se pregunta De Certeau, “podría proporcionar la memoria? Está hecha de pedazos y fragmentos particulares. Un detalle, muchos detalles, son los recuerdos. Cada uno de ellos, cuando se destaca rodeado de sombra, *se encuentra con relación a un conjunto que le falta. Brilla como una metonimia con respecto a este todo*”¹⁰⁷⁰.

¹⁰⁶⁴ Foucault, M. “Punir est la chose la plus difficile qui soit” (1981), DE4, texto n° 301, p. 209.

¹⁰⁶⁵ Boccon-Gibod, T. “La tragédie, entre art et politique”, op. cit., p. 148.

¹⁰⁶⁶ De Certeau, M. “La cultura y la escuela” (1972), *La cultura en plural*, op. cit.; p. 117.

¹⁰⁶⁷ Arancibia, J.P. *Tragedia y melancolía. Idea de lo trágico en la filosofía política contemporánea*, Adrogué: Ediciones La Cebra, 2015; p. 407.

¹⁰⁶⁸ Sforzini, A. “Dramatiques de la vérité: la parrhésia à travers la tragédie attique”, op. cit.; p. 160.

¹⁰⁶⁹ Foucault, M. “Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins” (1982), DE4, texto n° 336, p. 528.

¹⁰⁷⁰ De Certeau, M. *La invención de lo cotidiano I*, op. cit.; p. 97. La cursiva es nuestra.

CAPÍTULO 8. Armonía propia y discordia ajena: vida y verdad

*Desde un tren a otro tren
desde un rey hasta un operario
En los extraños
puedo hallar, puedo ver
el fulgor de lo imaginario*

En el último tramo de su último curso Foucault tematiza una “paradoja interesante”: los Cínicos. Inscriptos en la filosofía y a la vez exteriores ella, divididos entre una línea auténtica y otra más grotesca, sátiros y censores de los sabios y la sociedad en su conjunto de los que sin embargo no podían apartarse del todo, acuñaron una diatriba y pedagogía moral singular que en su propio nombre, según indica J. Martín García, reúne todos sus oxímoron: el género “serioburlesco”¹⁰⁷¹. Lo que interesa al profesor es el soporte *parrhesiástico* de tal estilo y la encarnación de esa honestidad brutal en un modo de vida que, retomando el final del capítulo anterior, puede poner fuera de *juicio* la articulación entre cultura y ley, ética y normalización.

Al igual que se veía allí, no se trata de una exterioridad absoluta, sino de una continuidad alterada cuyo gozne es el extremo material de los principios y preceptos de los filósofos; un “materialismo pantomímico” propone P. Sloterdijk¹⁰⁷², que reenvía entonces a aquello de lo que es una representación distorsionada. De ahí su paradoja o ambigüedad de raíz: por un lado, la simetría entre Diógenes —el cínico más destacado— y Sócrates, que no sólo Foucault sino varios intérpretes acuerdan¹⁰⁷³ y, por otro, el hecho de que comparten postulados del estoicismo y una ascética no menos rigurosa, precisamente esa otra escuela a la que el pensador francés dirigió especial atención en torno al cuidado de sí dos años antes. Entre la armonía estoica y la discordia cínica, se trata de dos actitudes que configuran de distinto modo la relación consigo, los otros y el mundo, nudo de la *epimeleia*, e incluso dos talantes de la verdad a los cuales, como señala F. Gros, “Foucault permanece sin embargo irremediabilmente ligado: la verdad como regularidad y estructura armónica; la verdad como ruptura y escándalo intempestivo”¹⁰⁷⁴.

En ambas escuelas la preocupación moral desplaza o subordina notablemente a la política, en ambas el orden del cosmos desempeña un papel central sobre todo en la manera de vincularse con los otros: sea como natural sociabilidad o como sociabilidad desnaturalizada, la verdad de ese orden está desplazada por los vicios humanos y es una reforma moral, un combate ético, decisivamente ligados a un cambio de la *doxa*, los que pueden restaurarla en la inmanencia. Entre la adecuación y

¹⁰⁷¹ Martín García, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Vol. I, Madrid: Akal, 1998; p. 27.

¹⁰⁷² Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Siruela, 2003; p. 178.

¹⁰⁷³ Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?*, Méjico: FCE, 1998; p.125; Long, A. A. *Filosofía helenística*, Madrid: Revista de Occidente, 1975, p.15; Martín García, J. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Vol. I, op.cit., p. 66-7.

¹⁰⁷⁴ Gros, F. “La *parrhesía* en Foucault (1982-1984)”, op. cit.; p. 139.

la transformación radical, el estoicismo y el cinismo difieren menos en su armazón teórico respecto a la metafísica, que en la forma de vida que le corresponde. *Ethos* y *bios* se tensan en su realización virtuosa desde una partición que introduce la (supuesta) contingencia humana en el Todo indivisible y necesario, y que es cardinal en ambas visiones: la distinción entre lo propio y lo ajeno. La distancia desde que “la salvación de los otros se derivará en calidad de efecto, como una recompensa complementaria de la inquietud de sí”¹⁰⁷⁵ que Foucault lee en el estoicismo, a “hacer que la atención a los otros coincida exactamente con el cuidado de sí”¹⁰⁷⁶ que interpreta en los cínicos, remite en efecto a una apreciación dispar de aquella diferenciación que se encuentra en las fuentes.

No es nuestro propósito indagar cuán fiel o libre es la exégesis que propone el profesor, sino recuperar algunas precisiones de aquellas proponiendo esa distinción como hilo, a fin de mejor dilucidar el efecto de su contrastación en el análisis foucaultiano. En tal sentido, teniendo en cuenta que en *El coraje de la verdad* se presenta al cinismo preeminentemente en una de las “dos grandes líneas de evolución de la reflexión y la práctica de la filosofía”, a saber, la que lleva a la prueba de existencia o elaboración de cierta modalidad de vida en lugar de la que conduce a la realidad metafísica del alma, y que “no dejó de aparecer como un exceso con respecto a la filosofía”, tanto que cuando ésta última “se convierta en oficio, pasará a la vida revolucionaria”¹⁰⁷⁷, entendemos que la lectura de Foucault podría pensarse en clave del perfil ético del materialismo polémico. Aquello que veíamos en los capítulos precedentes acerca de la constitución estratégica del *ethos*, el ejercicio polémico de la libertad, la *parrhesía* de los gobernados, pero también en torno a la relación de la filosofía con su exterior irreductible, se reúne ahora “en el tema mismo de la vida militante”: “una militancia abierta, en el mundo, contra el mundo, en cuyo horizonte hay un mundo otro”¹⁰⁷⁸. Esta esfera puede deslindarse como ética en la medida en que la singularidad del movimiento es que acomete desde la moral contra la cultura, un poco por debajo de los problemas de la política en sentido estricto, pero a su vez lo suficientemente conectada como para que las formas de vida puedan aparecer como ese tiempo, ese lugar, esos ensayos donde también se gesta la política de nosotros mismos.

8.1. Los guardianes del abovedado

En *Hermenéutica del sujeto*, Foucault se centra en el estoicismo romano para plantear el modelo o esquema helenístico del cuidado de sí, en comparación con el platónico y el cristiano. Los rasgos característicos que identifica se organizan en torno a la constitución de toda una “cultura de sí”, que absorbe prácticamente el arte de vivir, y se desarrolla mediante un conjunto de ejercicios ascéticos

¹⁰⁷⁵ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; p. 190.

¹⁰⁷⁶ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; p. 318.

¹⁰⁷⁷ Ídem, pp. 139, 244, 228. La cursiva es nuestra.

¹⁰⁷⁸ Ídem, p. 298.

que tienen por objetivo la “auto-subjetivación” como asimilación de la verdad¹⁰⁷⁹, en una vida constituida como prueba permanente de sí. Entre otros, P. Hadot ha criticado esta insistencia en el “autofinalismo”, precisamente en el aspecto que se señalaba más arriba: para el autor, soslaya la dimensión del cosmos como horizonte de pertenencia en que el individuo se funde, y tal omisión responde a la preeminencia de una lectura contemporánea para la cual “las ideas de «razón universal» y «naturaleza universal» no tienen ya demasiado sentido, y por lo tanto, resulta conveniente «ponerlas entre paréntesis»”¹⁰⁸⁰. Si bien disentimos con esta apreciación, ya que Foucault dedica una clase completa a analizar la relación entre el yo y el universo en las *Cuestiones naturales* de Séneca y las *Meditaciones* de Marco Aurelio, es cierto que pone entre paréntesis o da por supuesto una serie de principios del estoicismo a los que consideramos pertinente volver para retomar con mayor claridad tal análisis.

En una ética intelectualista que construye todo un sistema a partir de supuestos monistas, materialistas, naturalistas, deterministas y de necesidad que valen tanto para el orden general del cosmos –perfecto en sí mismo como es– como para los seres humanos, el problema de aquello que contraviene esos férreos principios –las pasiones, el vicio, el mal– pone en juego fundamentalmente dos cuestiones. En primera instancia, la explicación de su causalidad, esto es, cómo son posibles, y en segundo lugar, dado que acontecen, qué hacer o cómo actuar, qué actitud adoptar (de acuerdo a aquellos postulados) frente a ellas. Las respuestas que puede dar el estoicismo a ambas están inescindiblemente ligadas; sin entrar en un desarrollo exhaustivo y abocándonos a los representantes que Foucault considera –Epicteto, Séneca, Marco Aurelio–, repasaremos algunas cuestiones en función sobre todo del segundo aspecto.

Se postula una distancia entre razón y razón recta, que explica que las pasiones son manifestaciones racionales y naturales pero no razón recta (modalidad en que se coincide con la razón divina o naturaleza)¹⁰⁸¹; el alma o principio rector es indivisible y homogéneo en su materialidad, razón recta y pasiones son el “ejercicio ya sea correcto o defectuoso de una misma facultad de juicio”¹⁰⁸². Esta facultad no es especulativo-abstracta, sino el asentimiento dado a una idea que desencadena un proceso mecánico y absolutamente determinado hasta la acción, asentimiento que depende y remite a la disposición sapiente/ignorante: mientras que el sabio no acepta sino las impresiones cognitivas, que se imponen por su indudable corrección en

¹⁰⁷⁹ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; p. 214.

¹⁰⁸⁰ Hadot, P. “Reflections on the Idea of the «Cultivation of the self»” en: *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford: Blackwell, 1995; p. 208.

¹⁰⁸¹ “¿Qué es lo específico en el hombre? La razón. Cuando ella es recta y cabal sacia la felicidad del hombre. Luego si todo ser cuando lleva su bien propio a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza, si el bien propio del hombre es la razón, cuando el hombre ha llevado ésta a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza. Esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la honestidad”. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I (Libros I-IX. Epístolas 1-80)*, Introd., trad. y notas Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1986; Ep. 76, 10; p.499. Utilizamos esta edición para todas las citas de las Epístolas 1-80.

¹⁰⁸² Zamora, J.M. “Las pasiones del Pórtico. Concepciones del pathos en el estoicismo antiguo y medio”; *Estudios filosóficos* 52 (150), pp. 271-288, 1, 2003; p. 279.

concordancia con las verdades del constructo completo de conocimientos, el ignorante asume inmediata e indistintamente lo que se le presenta, sean impresiones cognitivas o no. El asentimiento aparece como algo determinado por tal disposición previa, pero al mismo tiempo, en su efectucción particular, como voluntario¹⁰⁸³. Los juicios o asentimientos particulares dependen entonces de una concepción integral previa acerca de lo bueno y lo malo, y ésta se ha configurado progresivamente por las ideas que moldearon el alma. Los hombres están naturalmente predispuestos hacia la virtud, las opiniones erradas vienen del medio, de la sociedad, y son admitidas y arraigadas como creencias. La posibilidad de modificar la disposición no contraviene ni mella el determinismo, puesto que la causalidad se aplica a la línea y sumatoria de asentimientos particulares, explicando que se haya generado tal disposición; pero mientras que sobre los asentimientos pasados no se puede actuar, sobre la disposición conformada sí. Corrigiendo los preconceptos que sustentan cierto estado del alma, se puede ir reconstruyendo gradualmente todo el sistema de creencias, y la aparente inconmensurabilidad de la visión del sabio y del ignorante se disipa al menos en parte cuando se considera, como señala Cooper, que los objetos de temor/deseo del ignorante son los mismos que los indiferentes no preferibles/preferibles del sabio¹⁰⁸⁴, y que el hábito también desempeña un papel de corrección¹⁰⁸⁵. Tal proceso no es otro que el del aprendizaje y el ejercicio paulatino de las ideas adecuadas que articulan el conocimiento verdadero.

Por tanto, ¿en qué consiste la educación? En aprender a adecuar las presunciones naturales a los objetos en particular según la naturaleza y, además, a distinguir que, de lo existente, unas cosas dependen de nosotros y otras no dependen de nosotros. De nosotros dependen el albedrío y todas las acciones del albedrío; no dependen de nosotros el cuerpo, las partes del cuerpo, la hacienda, los padres, los hermanos, los hijos, la patria y, sencillamente, quienes nos acompañan. Entonces ¿dónde pondremos el bien? ¿Con qué objeto particular lo relacionaremos? Con lo que depende de nosotros¹⁰⁸⁶.

Si la distancia entre razón y razón recta no pudiera franquearse, o el hacerlo no fuera una posibilidad de todos los seres humanos, no habría propiamente un problema con las pasiones, se trataría simplemente de caracterizar dos tipos de naturalezas diferentes entre los seres humanos. Pero para el estoicismo, Zeus, el orden racional o cosmos, la naturaleza son uno y lo mismo, el único

¹⁰⁸³ Seguimos aquí los argumentos de Ioppolo, A. en "Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism" *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 40, No. 2., 1990, pp. 433-449; ver p. 437 y Barnes, J. "Belief is up to us" Acta de reunión de la Sociedad Aristotélica, Universidad de Londres, Enero 2006, pp. 189-206; ver p. 200-1.

¹⁰⁸⁴ Cooper, J. "The emotional life of the wise" en *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLIII, 2005, pp. 176-218; p. 186.

¹⁰⁸⁵ "Si quieres dejar de hacer algo, no lo hagas, pero acostúmbrate a hacer otra cosa en lugar de aquella. Así pasa también con lo anímico [...] Así que, si no quieres ser iracundo, no alimentes tu costumbre, no pongas en ella nada que la haga crecer [...] Pues la costumbre al principio se debilita y, luego, desaparece por completo". Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Trad., Introd. y notas Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid, 1993; [II, 18. 4 y 12-3]; p. 220. Utilizamos esta edición en todas las citas subsiguientes correspondientes a las *Disertaciones*.

¹⁰⁸⁶ Epicteto, *Disertaciones*, [I, 22.9-11], p. 122.

principio que gobierna por igual, providencial y necesariamente, el orden humano y el orden de todo el resto animado e inanimado que compone el mundo –“Uno es el mundo compuesto de todas las cosas; uno el dios que se extiende a través de todas ellas; única la sustancia, única la ley, una sola la razón común de todos los seres inteligentes, una también la verdad, porque también una es la perfección de los seres del mismo género y de los que participan de la misma razón”¹⁰⁸⁷.

Ser sabio supone efectuar un desplazamiento desde la perspectiva individual limitada a la visión comprensiva desde el todo; la inserción en el horizonte cósmico es fundamental en el programa ético de esta filosofía, y en su época imperial, señala M. Boeri, se pone especial énfasis en tres aserciones conectadas: que nuestras naturalezas son parte de la naturaleza universal, que ambas comparten cierta afinidad, y que “tiene que haber cierta concordancia o armonía entre cada *daemon* individual y la voluntad de Zeus”¹⁰⁸⁸. Sólo desde la perspectiva limitada de los seres humanos ciertos hechos o acontecimientos aparecen como males; percepción originada en una concepción errónea de la distinción entre lo que depende de nosotros y lo que no. El desconocimiento de que lo que no depende de nosotros es necesario, se corrige al comprender el otro postulado central de la ética: el único bien es la virtud, que es coincidente con la razón recta, el único mal el vicio, que se sigue de las pasiones. Esta separación tan tajante conlleva que el resto de las cosas –desde catástrofes naturales hasta la propia vida y la de los otros–, sean consideradas como indiferentes, preferibles o no preferibles, pero indiferentes al fin, y caigan por ello en lo que no depende de nosotros.

Ahora bien, mientras que en el hombre puede darse una brecha entre razón y razón recta –y la ética y su terapéutica adquiere sentido precisamente porque ocurre y es franqueable–, en el orden cósmico esa distancia no existe, la razón que rige el todo es razón recta de hecho, y no la modalidad posible y deseable que es en los seres humanos. La rectitud y perfección del orden total no es una utopía sino su condición de hecho¹⁰⁸⁹. Esto refuerza la idea de que el mal no es algo querido como tal en el cosmos, ya que supondría que el vicio está comprendido dentro de la razón recta (divina), y sería un contrasentido puesto que es lo único que contraviene verdaderamente el orden racional. Aquí no obstante, se encuentran en las fuentes una serie de oscilaciones y tensiones que se traducen en cierta indecisión respecto a la relación con los otros y sobre todo a la pedagogía moral. Considérense las siguientes afirmaciones al respecto (la cursiva es nuestra):

En eso consiste la educación, en aprender a querer cada una de las cosas tal y como son. ¿Cómo son? Como las ordena el que las ordenó. *Ordenó que hubiera* verano e invierno, fecundidad y

¹⁰⁸⁷ Marco Aurelio. *Meditaciones*, Trad. y notas Ramón Bach Pellicer, Gredos, Madrid, 1977; [VII, 9], p. 131. Todas las citas de las *Meditaciones* refieren a esta edición.

¹⁰⁸⁸ Boeri, M. “Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics” en: Sales, R. (Ed.) *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Press, 2009; p. 183.

¹⁰⁸⁹ Seguimos a Obbink, D. “The Stoic Sage in the Cosmic City” en: Ierodiakonou, K. (Ed.) *Topics in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2004; p. 186.

esterilidad, *virtud y maldad* y todas las demás oposiciones de este tipo para armonía del conjunto (Epicteto, *Dis.* I, 5. 16)

La pena de otro es asunto ajeno; la mía, mío. Yo, por tanto, la mía la haré cesar por cualquier medio, pues depende de mí, pero la ajena lo intentaré en la medida de mis fuerzas, pero no por cualquier medio. *Si no, me estaré enfrentando a la divinidad, me estaré encarando a Zeus, me estaré oponiendo a él en todo* (Epicteto, *Dis.* III, 24.23-4)

Todos colaboramos en el cumplimiento de un solo fin, unos consciente y consecuentemente, otros sin saberlo [...] Uno colabora de una manera, otro de otra, e incluso, por añadidura, el que critica e intenta oponerse y destruir lo que hace. Porque también *el mundo tenía necesidad de gente así* (M. Aurelio, *Med.* VI, 42)

Cabría preguntarse qué sentido tiene el aprendizaje o la corrección si el vicio es algo querido por Zeus, y si resulta que por casos es querido y ordenado y por casos no, cuál sería el criterio para diferenciar ciertamente entre los viciosos naturales necesarios y los que hay que reformar¹⁰⁹⁰. Dado que es un problema mayor en el que no entraremos, podemos especificar que se imponen para nuestro interés dos cuestiones. Por un lado, cómo se compatibiliza la vida virtuosa de acuerdo al orden racional del todo, al que se pertenece, se debe contribuir y tomar como única regla (teniendo en cuenta que este orden no es un ideal, sino el orden efectivo) con la ocurrencia necesaria del vicio de los otros y la natural sociabilidad. Por otro, y vinculado a lo anterior, hasta qué punto el vicio de los otros no es un mal para el virtuoso dado que, aun cuando se acepte que los otros son bienes indiferentes, el vicio no puede decirse que lo sea, pues posea quien lo posea, sigue entendiéndose como el único mal que contraviene no sólo la naturaleza particular de quienes incurren en él, sino la rectitud del orden racional. Es claro que sin la premisa de la natural sociabilidad y la pertinencia de enseñar a otros, no se plantearía el problema, pero ambas son admitidas por estos filósofos – Epicteto dirige a Epicuro un reproche señalándole que si los otros no importan en absoluto, por qué entonces se plantea la tarea de enseñarles¹⁰⁹¹.

Al igual que tú mismo eres un miembro complementario del sistema social, así también toda tu actividad sea complemento de la vida social. Por consiguiente, toda actividad tuya que no se relacione, de cerca o de lejos, con el fin común, trastorna la vida y no permite que exista unidad, y es revolucionaria, de igual modo que en el pueblo el que retira su aportación personal a la armonía común (M. Aurelio, *Med.* IX, 23)

¹⁰⁹⁰ Para un panorama ampliado de las posturas acerca del problema del mal entre distintos representantes del estoicismo, consultamos: Goggins, R. *Divine Benevolence, Human Suffering: Providence and the problem of evil in early Stoicism*, University of Pennsylvania, ProQuest Information and Learning Company, 2005.

¹⁰⁹¹ “Así también Epicuro, cuando pretende refutar la sociabilidad natural de los seres humanos, se sirve de lo que quiere refutar [...] Hombre ¿por qué te preocupas por nosotros, por qué velas por nosotros, por qué enciendes el candil, por qué madrugas, por qué compones tales libros?” (*Dis.* II, 20. 6 y 9)

Nuestra sociedad es muy semejante al abovedado, que debiendo desplomarse si unas piedras no sostuvieran a otras, se aguanta por este apoyo mutuo (Séneca, *Ep.* 95, 53)¹⁰⁹²

La armonía del orden –que no es la *polis* sino la *cosmópolis*– no sólo es pensada entonces desde la individualidad, sino como unión de los seres racionales en mutuo apoyo para la persecución del mismo fin: la coincidencia con la naturaleza racional recta. En tanto todos los hombres son copartícipes de la razón y tienen afinidad entre sí por ello, la concordia con la racionalidad del orden no puede sólo circunscribirse y aislarse al cuidado individual que haga cada uno de su propia razón; debe suponer la consideración –aunque más no sea en forma secundaria y derivada– de la racionalidad de todos los seres que la comparten. La premisa que subyace a esta cuestión es la de la familiaridad o apropiación –*oikeiosis*, respecto de la cual, si bien existe consenso en que todos los exponentes de la escuela la convalidan, lo que propiamente designa y sus implicancias son objeto de discusión.

Pues, en general, no os engañéis, cualquier animal a nada se habitúa tanto como a su propia conveniencia. Y lo que le parece que le estorba – sea ello un hermano, un padre, un hijo, un amado o un amante – lo odia, lo rechaza, lo maldice. Pues, por naturaleza, nada se ama tanto como la propia conveniencia. Ella es padre y hermano y parientes y patria y dios [...] Por eso, si uno pone en el mismo lugar la conveniencia y lo sagrado, y la patria y los padres y los amigos, todo esto se salva. Pero si pone en un sitio la conveniencia y en otro los amigos y la patria y los parientes y la propia justicia, todo esto se va, hundido por el peso de la propia conveniencia. En donde uno ponga el “yo” y lo “mío” a ello es fuerza que se incline el ser vivo [...] Por tanto, si yo estoy allí donde mi albedrío, sólo así seré amigo, hijo y padre como se debe. Porque me convendrá esto: observar la fidelidad, el respeto, la paciencia, la abstinencia, la colaboración, mantener las relaciones (Epicteto, *Dis.* II, 15-20).

Para mi facultad de decisión es tan indiferente la facultad decisoria del vecino, como su hábito vital y su carne. Porque a pesar de que especialmente hemos nacido los unos para los otros, con todo, nuestro individual guía interior tiene su propia soberanía. Pues, en otro caso, la maldad del vecino iba a ser ciertamente mal mío, cosa que no estimó oportuna Dios, a fin de que no dependiera de otro el hacerme desdichado (*Med.* VIII, 56)

Es posible apreciar el lugar del otro en la definición de lo propio/ajeno; precisamente el punto en que se han seguido interpretaciones divergentes en torno a si la primacía e importancia del propio ser para uno mismo puede compatibilizarse o no con el cuidado de los otros. Los que se alinean por la incompatibilidad, enfatizan el egoísmo que supone ser lo primordial para uno como principio y fin, y el hecho de que los otros, en definitiva, caen entre los bienes indiferentes. Inwood sostiene que para los estoicos se trata de elegir entre nuestro compromiso con los otros o con la felicidad y que se debe a la falsa creencia de que los otros son indispensables para ella el aprobar las pasiones

¹⁰⁹² Séneca. *Epístolas morales a Lucilio II (Libros X-XX y XII [frs.], Epístolas 81-125)*, Trad. y notas I. Roca Meliá, Madrid: Gredos, 1989; p. 209. Utilizamos esta edición para todas las Epístolas entre 81 y 125.

del sufrimiento, el deseo, etc¹⁰⁹³. En la misma línea, Rist señala que el vínculo con los otros es indirecto, que sólo cabe sentir respeto por su virtud, así como asumir que los que no se comportan según la razón carecen de valor y, en tal sentido, el sabio se relaciona con otros sólo por su propio bien¹⁰⁹⁴ –lo mismo considera Stephens¹⁰⁹⁵. Brennan, en una postura más moderada, sugiere que puede compatibilizarse el cuidado de los otros con la *oikeiosis*, sin instituir el cuidado de uno mismo alejado del resto de los seres racionales, pero insiste en que, en cuanto a los bienes indiferentes, el otro es equivalente al sí mismo, pero en cuanto al bien real lo primordial es el yo¹⁰⁹⁶. Estas posturas, que deslindan tan fácilmente a los otros, parecieran hacer un movimiento oscilatorio entre el individuo totalmente soberano y autónomo con respecto al orden y el individuo como parte del todo, soslayando que en la integración en este último plano, los otros aparecen a la par.

Por el lado de que la *oikeiosis* es conciliable con el cuidado de los otros, se pone el énfasis precisamente en la copertenencia al orden. Hadot hace especial hincapié en que la coherencia con uno mismo no puede darse sin la adhesión al todo y que la misma se logra aprendiendo a calibrar el valor de las cosas, precisamente aquello en que consiste la virtud de la justicia¹⁰⁹⁷. También en torno a ésta, A. Fiala vincula la necesidad de enseñar a otros con la premisa de que el mal se comete por ignorancia: “la justicia requiere un compromiso crítico con aquellos que toleramos, incluso cuando la razón requiere un control apropiado de nuestras reacciones emocionales cuando se confronta con los incorregibles”, ya que la “tolerancia como virtud estoica supone superar las pasiones en orden a comprometerse en una pedagogía moral crítica fructífera”¹⁰⁹⁸. La justicia como virtud inescindible de la consideración de los otros, permite reasumir la racionalidad recta del orden como criterio para plantear las relaciones entre los seres humanos desde el plano que los aúna, es decir, su común naturaleza racional; plano en el que se diluye, o al menos pierde preeminencia, la distinción entre lo propio y lo ajeno.

Aun cuando se admita la incompatibilidad, no logra esquivarse el segundo problema señalado más arriba: por qué el sabio o el filósofo se preocupa por enseñar en lugar de restringirse a perfeccionar su propia razón. Si es que se lo exige su virtud, el único y mayor bien, entonces supondría que los otros no son tan indiferentes en tanto tienen un lugar en el logro de ese bien, y de este modo se reconduce a lo que señala la opción de la compatibilización. Lo cual supone repensar entonces la distinción entre lo propio y lo ajeno, lo que depende de nosotros y lo que no y la primacía del propio bien, reconociendo la supremacía del orden del todo, no para disolver la

¹⁰⁹³ Inwood, B. “L’oikeiosis sociale chez Epictète” en: Algra, K, Horst, P., Runia, D. (Ed.) *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, E.J. Brill, 1996; p.248-51.

¹⁰⁹⁴ Rist, J. “The Stoic concept of detachment” en: Rist, J. *Man, soul and body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Hampshire: Variorum, 1996; p. 260-5.

¹⁰⁹⁵ Stephens, W. *Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom*, New York: Continuum, 2007; p. 86.

¹⁰⁹⁶ Brennan, T. *The Stoic Life. Emotions, Duties and Fate*, Oxford University Press, 2005; p. 157-8 y 166.

¹⁰⁹⁷ Hadot, P. *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris: Fayard, 1997; p. 226 y 231-33.

¹⁰⁹⁸ Fiala, A. “Stoic Tolerance” en: *Res Publica* 9, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 149-168; p.164.

individualidad de cada ser humano sino para situarlo en el plano de simetría en que se encuentra con el resto de los seres racionales. En ese plano, claramente podrán producirse diferenciaciones en función de la inclinación hacia la virtud o el vicio, pero la asimetría no puede justificarse como un bien teniendo en cuenta que el fin es la armonía con la razón recta; es un defecto que, en la medida de lo posible y como necesidad que se sigue de la naturaleza racional de los seres humanos en su coparticipación en la razón cósmica, debe ser corregido. Considerando las siguientes citas, podrá apreciarse que no hay una postura unívoca en cuanto intervenir para corregir a los otros o librarlos a su arbitrio, sino que aparece una ambigüedad y que ambas opciones tienen inconvenientes para concertarse con la necesidad y racionalidad del orden total.

Epicteto

“Yo tengo este proyecto: haceros libres de trabas, incoercibles, sin impedimentos, venturosos, felices, con la vista puesta en la divinidad para todo, lo pequeño como lo grande; y vosotros estáis aquí para aprender y ejercitaros en ello” (*Dis.* II, 19.29). “Y es que sabía [Sócrates] qué mueve al alma racional en la balanza. La inclinará, quieras o no, el guía racional. Muéstrale la contradicción y se apartará; pero si no se la muestras, recrimínate a ti mismo más que al que no hace caso” (*Dis.* II, 26.7). “No puedes tener por objetivo de tus cuidados lo exterior y tu propio regente. Si quieres aquello, deja esto. Si no, no tendrás ni esto ni aquello, distraído en ambas cosas. Si quieres esto, has de dejar aquello” (*Dis.* IV, 10.25)

Séneca

“No sirve de mucho haber expulsado los propios vicios si hay que pugnar con los ajenos” (*Ep.* 29, 7). “«Es la insensatez» respondes, «que en nada se detiene, con nada se complace largo tiempo». Mas ¿cuándo o cómo nos libremos de ella? Nadie por sí mismo tiene fuerza suficiente para salir a flote. Precisa de alguien que le alargue la mano, que le empuje hacia afuera” (*Ep.* 52, 2). “Nos encontraremos con una fiera en cualquier lugar, y con el hombre, más perjudicial que todas las fieras [...] tal estado de cosas no podemos cambiarlo: lo que sí podemos es mostrar un gran ánimo, digno de un hombre de bien, con el que resistir con fortaleza los azares de la fortuna y acomodarnos a la naturaleza” (*Ep.* 107, 7)

Marco Aurelio

“[...] pero los seres racionales lo han sido para ayudarse mutuamente. En consecuencia, lo que prevalece en la constitución humana es la sociabilidad” (*Med.* VII, 55). “Los hombres han nacido los unos para los otros. Instrúyelos o sopórtalos” (*Med.* VIII, 59). “Es ridículo no intentar evitar tu propia maldad, lo cual es posible y en cambio intentar evitar la de los demás, lo cual es imposible” (*Med.* VII, 71).

Desde la perspectiva favorable a ayudar a los otros, aparecen las ideas de que se puede aprender a ser libre y feliz, de que el mal se comete por ignorancia y es posible enmendarlo, de que nadie puede salir por sí mismo del estado de insensatez, y de la natural sociabilidad que predispone a la relación con otros. Entre las razones que disuaden ocuparse de otros, se esgrime la distinción e incluso la mutua exclusión entre lo propio y ajeno, la perturbación que pueden causar los viciosos y la inevitabilidad y por tanto indiferencia de su mal. Todo lo negativo del otro aparece en la forma del peligro y el riesgo, pero no es el otro en sí el causante, sino su vicio, que es el único mal. Y aquí es

donde se establece la verdadera tensión. Con respecto a los daños que puede causar la naturaleza (en catástrofes, enfermedades, etc.) no se conciben propiamente como males y algo que pueda realmente dañar en sentido estoico, pero con respecto al vicio del otro, si bien éste es un bien indiferente, poseído por el vicio puede convertirse en “más perjudicial que todas las fieras”, lo cual implicaría reconocer que algo que no está en el propio poder puede afectar, idea que niegan terminantemente los estoicos. Los otros son algo “exterior” que no está en el propio poder, sin embargo, a diferencia de las catástrofes y fenómenos similares, son algo sobre lo que sí se puede actuar: de ahí el sentido y la posibilidad de la enseñanza. Ocuparse de los otros no supone estar a merced de ellos; en la medida en que interesa mejorar su razón, no tiene porqué implicar buscar su amor, gratitud, reconocimiento o padecer su desprecio. Fallar en su reforma no tendría, por otra parte, que perturbar la propia tranquilidad si en definitiva el perjuicio del vicio lo seguirá sufriendo el otro. Entonces ¿por qué interponer esa distancia, ese recaudo, esa indiferencia con respecto al otro, si en el intento de ayudarlo no hay nada propio que perder, sino que al contrario, si no se interviene pudiendo hacerlo, se está convalidando el único mal que contraviene su naturaleza, que es a la vez la propia y la del cosmos? ¿Por qué reenviar a la voluntad de Zeus –con todas las complejidades que ello supone– la ocurrencia del vicio y refrendar como necesaria e inalienable para el orden su inevitabilidad?

Pareciera que se trata de conjurar el hecho de que con los otros no hay garantías, de que la “soberanía del guía interior” no puede eximirse de entrar en juego cuando se ve confrontada con un semejante. Es la irreductible igualdad del otro en tanto ser racional lo que hace que su virtud o vicio interpele indefectiblemente, que el ejercicio recto o defectuoso de su capacidad racional ponga en cuestión la propia. Situación en la cual, si bien no se posee absoluto control –*desideratum* que se encuentra en el origen de la distinción de lo propio y lo ajeno–, se puede optar: tolerar o intervenir. A diferencia de lo que acontece en el resto de la naturaleza, y aún sin contradecir el determinismo, es una elección. Y si la ética no ha de vaciarse completamente de sentido, es porque no es el vicio, sino la decisión de extirparlo y franquear la desigualdad innecesaria que establece entre unos y otros, lo que es inalienable de la naturaleza de los seres racionales. La distinción entre lo propio y lo ajeno, inscrita en un cosmos que en su totalidad es natural y necesario, aparece instituyendo una fisura que acarrea una tensión precisamente porque mediatiza y envía a un segundo plano las relaciones esenciales de las partes entre sí, que están igualadas por naturaleza, pero caen en lo ajeno. Esa insuficiencia conferida a los otros, como bienes indiferentes, revela en definitiva un reconocimiento de una insuficiencia propia que no está explicitado –porque el sabio, con absoluto dominio de sí, nada tendría que temer–: el de la impotencia de la razón de cada hombre para asumir en el plano de la propia conveniencia la razón de sus iguales; el riesgo que implicaría para la propia soberanía admitir que la naturaleza racional de la cual formamos parte en conjunto, por necesidad es malograda o perfeccionada, es puesta en cuestión no sólo por uno mismo sino por las acciones de todos. Pero los estoicos eran éticamente intransigentes en dos aspectos: por un lado, respecto

de las pasiones y el vicio, no hay moderación posible, es vivir tomado por ellos o suprimirlos; pero por otro lado, los sabios son sumamente inusuales, raros, excepcionales, ni los propios miembros de la escuela se atribuían ese título.

Foucault, como anticipamos, no entra de lleno en estos problemas pero sí efectúa una serie de precisiones que les están asociadas y que permiten vislumbrar que aquel recentramiento en el yo que Hadot le objeta, se debe menos a un sesgo de lectura que a remarcarlo explícitamente como especificidad: está en el núcleo de la inversión entre catártica y política que se había estudiado en Platón –inversión fundamental en la modificación del entendimiento de la relación con los otros– y en la distinción entre ruptura en torno al sí mismo y ruptura *en* el sí mismo que se dará en el ascetismo cristiano; del que sin embargo –y aun cuando se haya soslayado en las exégesis– aparece como aliciente, en la medida en que esa vuelta hacia el yo será continuada en clave hermenéutica: “de allí se deduce el hecho de que la espiritualidad cristiana, cuando se desarrolle en su forma más rigurosa a partir de los s. III y IV en el ascetismo y el monaquismo, pueda presentarse con toda naturalidad como el cumplimiento de una filosofía antigua, pagana”; “la vida de ascesis, la vida monástica, será la verdadera filosofía; cosa que está, reiterémoslo, en línea directa con una *téchne tou biou* que se había convertido en un arte de sí mismo”¹⁰⁹⁹.

“Universalidad del llamado, escasez de la salvación”: en esa condición presenta Foucault esta práctica del cuidado de sí, que ya no tiene como pre-requisito un cierto status social pero sí el hecho de que muy pocos pueden dedicarse a ella, abriéndose un polo más popular ligado a grupos religiosos, y un polo más cultivado y selecto en el marco de las escuelas y dirección o consejo individual¹¹⁰⁰. En éste último es que introduce la “cultura del yo”, haciendo fundamentalmente referencia a “un conjunto de valores que se dan como universales pero son sólo accesibles para algunos”, porque “están condicionados por una serie de procedimientos y técnicas, que deben haber sido elaborados, transmitidos y enseñados, vinculados a todo un campo de saber”¹¹⁰¹. En la relación de uno a uno y no con los demás en general es donde aparece la *parrhesía*, a la vez del lado del dirigido que comparte con el maestro el examen de sus representaciones –aquello a lo que presta asentimiento– y del lado de quien aconseja, que extrae de ello un precepto general para futuros acontecimientos en función de la discriminación de lo que se encuentra o no en la propia potestad. En este procedimiento más correctivo que formativo, interesan a Foucault tres cuestiones. Primero, que es lo contrario de la casuística, en tanto en lugar de la aplicación de una ley al caso particular, se trata de constituir a partir del caso un principio de autonomía¹¹⁰². Segundo, que la verdad no aparece “en el fondo del alma, sino delante del individuo como una fuerza de atracción

¹⁰⁹⁹ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; p. 178.

¹¹⁰⁰ Ídem, pp. 122-125.

¹¹⁰¹ Ídem, p. 179.

¹¹⁰² Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; pp. 282-283.

que lo lleva hacia una meta”, y esa meta es lograr la ataraxia ligando el conocimiento y la voluntad¹¹⁰³. Tercero, que instituyendo ese lazo, llega un punto que ya no se necesita de guía ni de nadie y nada más. “Salvarse a sí mismo” es “una actividad permanente del sujeto sobre sí mismo que tiene su recompensa en cierta relación del sujeto consigo”, indemne a las perturbaciones exteriores “encuentra en sí una satisfacción que no necesita de otra cosa que sí mismo” – “estamos muy lejos de la salvación mediatizada por la ciudad que encontrábamos en Platón”, y también “de su forma religiosa, referida a un sistema binario, a una dramaticidad del acontecer, a una relación con el Otro”¹¹⁰⁴.

En la siguiente clase, cuando Foucault analiza cómo se relaciona esta salvación con los otros – ahora sí, en general– tal relación aparece derivada y como efecto, no tiene como fin u objeto la consideración de los otros, sino ver en ella en qué medida se ha alcanzado el dominio de sí. Considerando la “concepción estoica del ser comunitario” a partir de Epicteto, recupera dos niveles del lazo entre “inquietud de sí e inquietud por los otros”: el nivel natural y el reflexivo. En el primero, en realidad se remite a Zeus como operador, citando las *Disertaciones*: “Zeus dispuso la naturaleza del animal racional de tal suerte que no pudiese obtener ningún bien particular sin ocasionar la utilidad común. Así, no es antisocial (*akoinoneton*) hacerlo todo para sí mismo”. Lazo por tanto indefectible, natural, involuntario, refrendado por la homología de las esencias racionales. En el segundo, también se trata de una especie de deducción: “quien se haya ocupado de sí mismo como corresponde – es decir, quien haya analizado bien cuáles son las cosas que dependen y que no dependen de sí”, de modo que al momento de representarse algo, sepa lo que hay que hacer y qué no hay que hacer, “al mismo tiempo sabrá cumplir los deberes que le corresponden en la medida en que forma parte de la comunidad humana”¹¹⁰⁵. El ejemplo que se considera (*Dis.* I, 11) remite a un padre que, consternado por la enfermedad de su hija, abandona la casa y la deja al cuidado de los domésticos. El profesor comenta la crítica que hace Epicteto “del error de haberse olvidado preocuparse de sí y haberse preocupado en cambio por su hija”, “habiendo tenido una actitud pasiva frente a la representación de su dolor” – “de este modo vemos que es la inquietud de sí la que a título de consecuencia debe producir la conducta para ocuparse de los otros”; “pero si comenzamos por preocuparnos por ellos, todo está perdido”¹¹⁰⁶.

En ambos casos, no se trata propiamente de una *inquietud* por los otros, justamente esa inquietud es la que está, o bien garantizada de suyo –y no como inquietud sino como armonía– por la naturaleza misma, o bien en el plano reflexivo, puesta fuera de juego: porque no se sigue de la razón, se sigue de las pasiones, la situación del otro afecta en la medida en que se ha olvidado el cuidado de sí. Si no es “a título de consecuencia”, preocuparse por los otros deviene algo extraño,

¹¹⁰³ Foucault, M. “About the beginnings of the Hermeneutics of the Self”, op. cit.; p. 209.

¹¹⁰⁴ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; p. 184.

¹¹⁰⁵ Idem, pp. 195-196.

¹¹⁰⁶ Idem, pp. 197-198.

ajeno, que se debe evitar. En efecto, aún en el caso, “me dirán ustedes” agrega Foucault, “en que la inquietud por los otros debería imponerse”, esto es, en el Príncipe que puede verse concretamente en Marco Aurelio, se trata de soslayar toda las preocupaciones propias de esa tarea, neutralizarlas como una continuación de las mismas exigencias como ser racional. Ninguna nota de ese campo de contingencia debe ser índice de la propia acción: “es precisamente *borrar* de su comportamiento todo lo que pueda referirse a la especificidad de una tarea principesca, a la especificidad de una cantidad de funciones, privilegios e incluso deberes”¹¹⁰⁷. Cuando M. Aurelio recuerda “ten la precaución de no cesarizarte a fondo ni impregnarte de ese espíritu” (*Med.*; VI, 30), no es en tanto principio de medida, como tampoco lo era en el caso del padre; no hay justa medida cuando el objeto no es el propio *hegemonikon*. Como señala M. Nussbaum teniendo el ideal aristotélico de la prudencia como contrapunto, “no es una modificación superficial; en realidad no es modificación alguna. Es lo que los estoicos decían que era: una extirpación”¹¹⁰⁸. En *Historia de la sexualidad III* Foucault indica precisamente cómo la reflexión sobre la actividad política estaba marcada por la precariedad de la fortuna: por un lado, ligada “a la dependencia que implica la relación con el prójimo”, que explica la fragilidad porque “estamos colocados bajo lo que Séneca llama la *potentia aliena* o la *vis potentioris*”; por el otro, porque el ejercicio del poder siempre se halla atado a “una coyuntura inestable” – “y a Lucilio, que sin embargo no está amenazado, Séneca le recomienda librarse de esas tareas, progresivamente, en el buen momento”, para “que pueda ponerse a disposición de sí mismo”¹¹⁰⁹.

Borrar la dependencia, no impregnar a fondo el espíritu... “ligero es el dolor que puede entrar en razones y mantenerse oculto. Los grandes *males quedan patentes*”¹¹¹⁰. Por ello volvíamos antes sobre los principios del estoicismo: la indivisibilidad del alma, que implica que no existe una parte racional y una irracional en ella, explica por qué no se puede en absoluto dar lugar a esas afecciones –“El espíritu no está separado, ni observa desde fuera las pasiones [...] sino que él mismo se transforma en pasión”; razón y pasión “no tienen sedes separadas”¹¹¹¹. Explica, asimismo, que a diferencia de otras escuelas helenísticas, los estoicos tienen gran estima a la tragedia, a la que dan “importancia cognitiva”, como añade Nussbaum analizando la *Medea* de Séneca¹¹¹²; considerada pieza clave entre las otras del mismo filósofo en ese género, porque no sólo representa el conflicto entre la *ratio* y el *furor*, sino el violento combate entre el amor y el odio que terminan siendo igualmente funestos: “Si buscas, desgraciada, qué medida establecer para mi odio, toma como

¹¹⁰⁷ Ídem, p. 199. La cursiva es nuestra.

¹¹⁰⁸ Nussbaum, M. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona: Paidós, 2003; p. 495.

¹¹⁰⁹ Foucault, M. *Historia de la sexualidad III: La inquietud de sí*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008; pp.105-107. [Ep., 14, 4; 22, 1-12].

¹¹¹⁰ Séneca. *Medea* [155-6] en: *Tragedias I*, Introd., trad. y notas J. Luque Moreno, Madrid: Gredos, 1987; p.298. La cursiva es nuestra.

¹¹¹¹ Séneca. *De Ira*, [I, 8.2-3] en: *Diálogos*, Introd., trad. y notas J. Mariné Isidro, Madrid: Gredos, 2008; p. 137.

¹¹¹² Nussbaum, M.; *La terapia del deseo*, op. cit, p. 544. Todo el capítulo 12 está dedicado al análisis: “Serpientes en el alma: una lectura de la Medea de Séneca”.

modelo mi amor” [397-398]. Piénsese en el padre del ejemplo de Epicteto, igualmente reprendido en su actitud.

El amor mismo es un peligroso orificio abierto en el yo, a través del cual es casi imposible que el mundo no lance un golpe doloroso y demoledor. La vida de pasión está continuamente abriendo brechas a ataques externos, una vida en que fragmentos del yo se escapan al mundo exterior y fragmentos del mundo exterior se adentran peligrosamente en las entrañas del yo¹¹¹³.

R. Bodei, tomando en cuenta la misma obra, señala lo distinto que resulta en Platón, donde la jerarquía del alma “levanta un muro” que la separa de “la parálisis trágica”. En Séneca, la caída de la distinción entre parte racional e irracional del alma, “hace que se derrumbe el dique que mantenía rígidamente apartada la *bona mens* del *furor*” con el peligro añadido de que “la coherencia no pertenece sólo a la primera, sino también al segundo”, precisamente porque no tiene una sede separada – “al *furor* se le atribuye una lógica específica al dirigirse hacia el mal y el crimen”¹¹¹⁴; la violencia vuelta plan, convertida en sistema, no es monstruosa, es también humana.

Se puede, no obstante, apreciar la contraparte de este monismo: suprimir las pasiones no es propiamente amputar una parte de nuestra naturaleza, porque se originan en impresiones falsas, darles asentimiento es cometer un error y no la inclinación hacia algo propio de menor dignidad que la razón. Mientras que la razón establece una continuidad armónica entre las almas, las pasiones vuelven extraños a los iguales entre sí. Se entiende la apuesta de esa rigurosidad que en primera instancia parece sumamente limitativa: reunir en un elemento, del que nadie está privado por principio, la unidad y cohesión no sólo entre los seres humanos y el cosmos, sino de cada ser racional en la duración y los distintos ámbitos de la existencia. “No se trataba pura y simplemente de traducir en una moral de repliegue una decadencia general de la actividad política” agrega Foucault, “sino de elaborar una ética que permitiese constituirse a uno mismo como sujeto moral en relación con esas actividades sociales, cívicas y políticas, en las diferentes formas que podían adoptar”; un armazón para la vida, una guía y una finalidad, que responden a un “momento de crisis de la subjetivación”, en tanto nuevos vínculos de reciprocidad y simetría se desarrollaban en la casa y la vida pública¹¹¹⁵.

En tal clave, el profesor desarrolla la lectura de la “perspectiva cósmica” que proponen Séneca y Marco Aurelio, como dos modos de puntualizarse en el sistema general del universo, de tomar la dimensión del propio lugar y fugacidad, pero también de su dignidad al pertenecer a un orden mayor inmanente que atraviesa todo. Mirarse a sí mismo recorriendo el gran circuito del mundo: una precisión de Foucault que destaca desde el comienzo del análisis –porque en la fuente, *Cuestiones naturales*, no se esgrime de esa manera– es que “hay que apartarse del saber histórico”.

¹¹¹³ Idem, p. 543.

¹¹¹⁴ Bodei, R. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México: Fondo de cultura económica, 1995; pp. 220-221.

¹¹¹⁵ Foucault, M. *Historia de la sexualidad III*, op. cit.; pp.108-110.

“Los sufrimientos infligidos al pueblo o por los pueblos” transformados en alabanzas de los reyes, no ayudan a indagar qué hacer, sino lo que se hizo; y pueden, asimismo, “hacernos tomar por grande lo que no lo es” o bien no ver “más que victorias siempre frágiles y fortunas siempre inciertas”¹¹¹⁶:

Reinos que surgieron de lo más bajo se situaron por encima de los que ya estaban en el poder; antiguos imperios cayeron en pleno esplendor. Es imposible calcular el número de los que han sido destrozados por otros [...] ¿qué es fundamental en el hombre? No el haber llenado de escuadras los mares, ni el haber fijado sus estandartes en las orillas del mar Rojo, sino el haber llegado a dominarlo todo con el espíritu y la mayor de las victorias imaginables; haber domeñado sus defectos [*Cuestiones naturales*, Libro III, pref. 9-10]¹¹¹⁷.

Lo único que cabe recuperar hacia atrás son los *exempla* de los hombres virtuosos, donde brilla la grandeza del dominio de sí, el “tener el alma a flor de piel” ya que “la peor servidumbre es ser esclavo de uno mismo” y para liberarse “servirá el contemplar la naturaleza”: “nos apartaremos de lo sórdido” y “separaremos del cuerpo el espíritu propiamente dicho”; el aprendizaje de los fenómenos ocultos y visibles “va encaminado a enfrentarse con nuestra mezquindad y locura” [Libro III, pre. 16-18]. Vivimos entonces, agrega Foucault, dentro de un sistema de obligación-recompensa, de endeudamiento-actividad-placer del que hay que independizarse, mediante un movimiento que no es de salida fuera del mundo sino de entrada al seno de la naturaleza donde se descubre la *consortium Dei* en el reconocimiento de su necesidad. Primero, “alcanzar la tensión máxima entre el yo en cuanto razón –porción de la razón universal, de la misma naturaleza que la divina– y el yo en cuanto elemento individual, situado aquí y allá en el mundo, en un sitio perfectamente restringido y delimitado”. Segundo, obtener allí una visión de nosotros mismos *dentro* del mundo, “en comunicación con todo el universo”¹¹¹⁸. El profesor recurre a la *Consolación a Marcia*, en la que Séneca habla a esta mujer afligida por la muerte de uno de sus hijos y le hace imaginar el momento antes de entrar a la vida, teniendo la posibilidad de ver todas sus maravillas y tormentos: “delibera contigo misma y pondera bien lo que quieres. A ti te corresponde aceptar la vida en esas condiciones”. Se le muestra, para Foucault, que en realidad no hay nada que elegir *en* el mundo, sólo si se quiere entrar o salir, si quiere vivir o no – “pero si elige vivir, lo que habrá elegido será la totalidad del mundo”¹¹¹⁹. Tal es la consumación de la libertad del sí mismo.

En el caso de M. Aurelio, se trata de un análisis detallado de lo que se presenta como objeto del propio asentimiento –definir, describir, nombrar– a fin de calibrar su naturaleza, su lugar en el universo y qué utilidad o valor tiene en relación con el conjunto y cuál en relación con el hombre. Este ejercicio espiritual –Foucault remite a P. Hadot para entenderlo así¹¹²⁰– se apoya en tres

¹¹¹⁶ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; p. 259.

¹¹¹⁷ Séneca. *Naturales Quaestiones*, Vol. I, revisión y trad. C. Codoñer Merino, (Ed. bilingüe), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979; p. 114.

¹¹¹⁸ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; pp. 271-272.

¹¹¹⁹ Ídem, pp. 276-77.

¹¹²⁰ Ídem, p. 282.

parastemata (principios de verdad que son a la vez reglas de acción): lo que es el bien para el sí mismo (el desarrollo de la propia razón hacia su rectitud), la libertad (el control de la propia opinión) y lo real (el momento inmediato – “recuerda que cada uno vive exclusivamente en el presente, el instante fugaz. Lo restante, o ya se ha vivido o es incierto” [Med. III, 10])¹¹²¹. El efecto de ello es alcanzar el “engrandecimiento del alma” que consiste en la tranquilidad por la coincidencia con el principio racional organizador del mundo, conquistando la indiferencia con respecto a lo exterior: “exceptuando la virtud y lo que de ella deriva, acuérdate de correr en busca de las cosas detalladamente y, con su análisis, tiende a su desprecio; transfiere también esto mismo a tu vida entera” (XI, 2). De este último pasaje el profesor extrae la consecuencia mayor del sentido de “aplicarlo a la vida entera” en la cual sólo está exceptuada la virtud; entre los párrafos que analiza, el siguiente reviste especial claridad al respecto:

Esto es todo lo que soy: un poco de carne, un breve hálito vital (*pneuma*) y el guía interior [...] desprecia la carne: sangre y polvo, huesecillos, fino tejido de nervios, de diminutas venas y arterias. Mira también en que consiste el hálito vital: viento, y no siempre el mismo, pues en todo momento se vomita y luego se succiona. En tercer lugar, pues, te queda el guía interior [...] no consientas por más tiempo que éste sea esclavo (Med. II, 2).

Ni en el cuerpo, ni siquiera en el *pneuma* podemos fijar nuestra identidad, “debemos aplicar a nosotros mismos, a nuestra vida, el mismo principio de discontinuidad que aplicamos a las cosas”, y así la virtud aparece como lo único que no se puede descomponer porque “no es otra cosa que la unidad, la coherencia, la fuerza adicional de la razón” y porque escapa al tiempo, “un instante de virtud equivale a la eternidad”¹¹²². Dado que virtud y razón recta son lo mismo, y también la naturaleza, la fusión con el universo es lo único estable, seguro, el mayor bien y libertad.

Entonces fundar y establecer la singularidad y pertenencia del yo al cosmos, disolver la identidad individual en la completa identificación con el principio rector supremo, son las dos formas en que el movimiento ascético del alma la descubre como parte del mundo y su necesidad. Ética intelectualista, sin duda, pero de un saber –y aquí la relevancia que otorga Foucault a esta comunicación cósmica– que no es del sólo conocimiento, sino saber espiritual, *ethopoiético*, en el cual la felicidad y perfección son indisociables de darse a sí mismo un mundo como realidad de la propia existencia¹¹²³; precisamente aquello que se pierde cuando la ciencia se convierte en la única relación con la verdad y el universo se discrimina en distintas regiones de objetos por conocer. De allí también que el profesor dedique gran parte del resto del curso al análisis de las prácticas ascéticas –la escucha, la lectura, la escritura– como soportes y acompañamientos imprescindibles de

¹¹²¹ Ídem, pp. 280-281.

¹¹²² Ídem, pp. 293-94.

¹¹²³ Ídem, pp. 297-99.

la asimilación de una verdad para que pueda transformarse en virtud de la acción recta, en buena vida – la *forma vitae* se desarrolla en esos ejercicios y pruebas continuas del sí mismo¹¹²⁴.

Vivir con uno mismo, devenir lo mejor de sí, se aprende y es un arduo trabajo. La contrafaz de esa “suerte de disociación entre poder sobre sí y sobre los otros” –que implica el reconocimiento de la simetría a la vez que un desafío a la propia imperturbabilidad– en la que Foucault encuentra un replanteo significativo de la ética en el modelo helenístico¹¹²⁵, es que tal separación endurece la actitud reflexiva: el mayor mal no son los otros en sí, es el peligro latente en la propia disposición; de tal modo que los vicios ajenos son una constante imagen refleja de los propios. La confianza en el conocimiento, en el acceso a la verdad que transforma el modo de ser, es inescindible de la aceptación de que el monismo no se traduce sino en un combate de la razón consigo misma, un *agôn* de conocimiento y a la vez ético: la tranquilidad es resultado de una tensión que se equilibra como transformación del mismo elemento racional. M. Graver señala que la *apatheia* estoica no puede desvincularse de la axiomática de base que explica que no nos liberamos de las pasiones simplemente por el modo en que son sentidas, sino porque “ningún ser racional quiere creer lo que es falso”¹¹²⁶ (habida cuenta de que hay una circularidad entre error o falsedad y padecimiento); y por otra parte, Séneca no escapa a la idea del “filósofo-gladiador” que libra una lucha en el campo de las virtudes, en el que su mayor adversario –también para M. Aurelio– “el único «otro» al que verdaderamente teme es su sí mismo imperfecto”¹¹²⁷; por lo cual el primer blanco son las pasiones egoístas.

Frente a los grandes males, sin embargo, esta ética que es sumamente exigente demuestra una franqueza no menos rigurosa en cuanto al poder de la razón: en efecto, resultaría más accesible poner en un mismo plano las catástrofes naturales y las penas que pueden ocasionar los iguales para apaciguarlos como indiferentes, que alcanzar ese espinoso punto en que pueden importar pero sólo lo suficiente, nunca en demasía – “es más fácil impedir el comienzo de las pasiones que refrenar su ímpetu”¹¹²⁸. Es difícil, por otra parte, que en ese entrenamiento contra lo incierto, la fortuna, no termine escurriéndose todo lo que sí debe inquietar, suscitar indignación, resistencia; que precisa o paradójicamente proviene de la factura propiamente humana. Para los estoicos, en muy otro sentido al que hemos visto esta frase, lo intolerable tampoco es relativo. Mejor que la naturaleza absorba por igual la superable inconveniencia y lo insoportable; porque el acontecimiento por antonomasia, a la vez el más elemental y el ominosamente más dañino contra el que hay que precaverse, es uno y el mismo: el encuentro con los otros. Se ha visto que en esta escuela un sistema de creencias falso no es menos estructurado como visión del mundo, por lo cual

¹¹²⁴ Ídem, p. 410.

¹¹²⁵ Foucault, M. *Historia de la sexualidad III*, op. cit.; p. 109.

¹¹²⁶ Graver, M. *Stoicism and Emotion*, The University of Chicago Press, 2007; p. 210

¹¹²⁷ Eliopoulos, P. “The concept of Non-violence in the philosophy of the Imperial Stoa”, *Philosophy Study*, Vol. I, N° 1, June 2011, pp. 28-40; pp. 32-37.

¹¹²⁸ Séneca. *Epístolas II*, op. cit., [85, 9], p. 58.

introducir un punto de verdad es conmoverlo hasta los cimientos, aunque reconstruirlo en la rectitud lleve toda una vida de trabajo espiritual. “Saber puede ser violento”¹¹²⁹: cuanto más si llega a ocurrir que la medida del error debe tomarse en la de un amor.

8.2. Los otarios que ladran

Al igual que en el estoicismo, Foucault no se centra principalmente en los representantes antiguos del cinismo –Antístenes, Diógenes, Crates–, sino en exponentes de la época Imperial: Demetrio, Demonacte, Peregrino. El curso de 1984 no constituye la primera ocasión de su mención: en *Hermenéutica del sujeto* se extiende su planteo de la relación entre conocimiento de sí y conocimiento de la naturaleza en la modalización del saber del mundo para que tenga un valor espiritual fundante de la *parrhesía*¹¹³⁰; en *El gobierno de sí y de los otros* aparecen como contendientes de Platón con respecto al modo del decir veraz en la política, y se proponen ya como genuinos practicantes de la veridicción riesgosa y desafiante¹¹³¹. Vinculados entonces con los núcleos de cada curso y, principalmente, en torno a la noción que para Foucault permite reunir las tres grandes problematizaciones de la verdad, el poder, y la ética, no resulta menor que los cínicos, aún dentro del modelo helenístico, se propongan como testimonios de una forma de vida filosófica que hace de la verdad *otra cosa*.

A diferencia de la escuela iniciada por Zenón de Citio (que fue discípulo de Crates, de ahí su linaje directo), cuyas tensiones repusimos en nuestra lectura, la consideración de estos personajes está constantemente marcada en las clases por su ambigüedad, ya sea en el mismo movimiento o en el retrato devuelto por otros. A partir de una comparación de la postura ante la muerte y el suicidio de Demetrio y Peregrino (muerte reservada, asistida por un diálogo de estilo socrático por un lado, e incineración pública por otro), Foucault señala la divergencia de comportamientos como inconveniente para definir una actitud cínica por antonomasia. Asimismo, tomando a Luciano de Samósata y a Juliano el emperador, muestra cómo por un lado les reprochan su grosería, incultura, irreligiosidad y oposición a las leyes, pero por otro juzgan favorablemente su austeridad, honestidad, y la accesibilidad de sus preceptos para todo el mundo. Más allá de la distinción que el profesor juzga que opera en las fuentes entre un cinismo auténtico y otro de imitación, y de la notable escasez de textos doctrinarios de la tradición –que se asume como particularidad ligada al interés de transmitir modelos de conducta, anécdotas, esquemas prácticos más que una enseñanza teórica– se establece esa ambivalencia como un rasgo propio del modo de existencia que llevan

¹¹²⁹ Nussbaum, M. “The Stoics on the Extirpation of the Passions”, *Aperion*, 20: 2, Invierno 1987, pp. 129-177; p. 140 y 153.

¹¹³⁰ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; pp. 226-234.

¹¹³¹ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.; pp. 291, 351-353.

respecto a la sociedad¹¹³². En tal sentido, se complejiza considerablemente la clarificación de la distinción entre lo propio y lo ajeno propuesta como eje de desarrollo.

La dificultad en la definición de ese par puede identificarse en que componen los principios teóricos que comparten con el estoicismo (que lo único bueno es la virtud y lo malo el vicio, que hace falta llevar un ascesis constante y la existencia como prueba ante la fortuna, que razón y naturaleza son lo mismo, la perspectiva cósmica) con una práctica que materializa precisamente las tensiones que se han visto en ellos, añadiendo que el blanco de ataque como cúmulo de las falsas opiniones y ocupaciones superfluas es nada menos que la cultura. García Gual indica que el desprecio del cinismo por la educación y el aprendizaje de las ciencias por considerarlas una forma de aceptación de pautas convencionales y meras distracciones, no deja de suponer el conocimiento de lo parodiado para que la crítica sea eficaz, y su interpelación se desarrolla precisamente en contraste con “enfoques filosóficos precisos”; lo que hace que pueda escindirse en sus seguidores como una ideología que no se adopta en la práctica, o bien como un comportamiento extremo que no remite a teoría alguna¹¹³³. Blumenberg acuerda en ese supuesto por el cual “surgidos del escándalo de la diferenciación entre teoría y praxis” querían ser una teoría de la praxis “como teoría del desprecio de toda teoría, pero pasándose por alto a sí misma mediante el truco de ejercer la negación de la teoría en general como si fuera la negación de *otras* teorías, no de la *propia*”; y es, sin embargo, más escéptico en cuanto a sus efectos. Si el desprecio a la filosofía se había hecho una filosofía, “el salto a la realidad desnuda que preconizaban había fracasado”: un público formado podía devolverles “el procedimiento antiquísimo y que nunca envejece” de que si alguien se pretende totalmente diferente “los otros tienen que hacerle entrar en razón y hacerle oír que resulta inevitable que la cultura de la que huye lo persiga, como eslabón que es de sus propios cambios y superaciones”¹¹³⁴. Esto último apunta bien hacia el núcleo de la discrepancia.

La cultura se rechaza como lo ajeno en tanto recubrimiento distorsionado de la naturaleza que todo lo rige y que muestra que lo verdaderamente propio a lo que hay que atenerse es mínimo. Pero los cínicos ejercían esta denuncia exponiendo su forma de vida ante otros, en medio de otros de los que se pretendían ajenos por separarse de los principios que seguían, pero a su vez los instaban a adoptar los suyos para que pueda realizarse lo común como propiamente es en su realidad y debe ser –un mundo propio, de todos, pero que está distanciado de sí mismo porque lo han sepultado con falsas creencias y costumbres. Lo que se exterioriza como ajeno no son entonces los otros, sino el artificio de la cultura que los ha apartado de la naturaleza y la razón; pero en la medida en que ese constructo se sostiene por prácticas y opiniones generalizadas, que la mayoría adopta, los otros son a la vez parte del mal y colaboradores necesarios de la realización del bien; son y no son indiferentes. La anulación de la distinción entre naturaleza en sentido descriptivo y sentido

¹¹³² Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; pp. 210-229.

¹¹³³ García Gual, C. *La secta del perro*, Madrid: Alianza, 1998; p. 88.

¹¹³⁴ Blumenberg, H. *Trabajo sobre el mito*, op. cit.; pp. 365-366. Cursiva del original.

normativo sin duda tiene injerencia en estas complejidades, pero mientras que en los estoicos generaba la indecisión respecto si era Zeus quien enviaba y determinaba los males, en el cinismo no parece haber vacilación: es la corrupción de las convenciones lo que produce esa aporía donde no debería existir, la que hace que en la naturaleza humana se dé la posibilidad de apartarse de su rectitud –cosa que no le ocurre a los animales– y es por ello que tienen una “misión”, encomendada por Zeus (y no por la lógica dialéctica de la cultura) como “ciudadanos del mundo”: “cambiar el valor de la moneda”¹¹³⁵.

En efecto, Foucault sitúa en ese mandato la bisagra por la cual constituyen “un paso al límite, extrapolación más que exterioridad”, no sólo con respecto a la *doxa* sino a la filosofía misma como su “espejo roto”; banal e inadmisibles, el cinismo las desafía conjuntamente “no como mera elección de una vida diferente, dichosa y soberana, sino como la práctica de una combatividad”¹¹³⁶. Dejando a un lado, según D. Laercio, la lógica y la física, se proponían como el camino corto o “atajo” hacia la virtud¹¹³⁷, de modo que la cuestión de la verdad es absorbida enteramente por la ética, pero en una ascesis que realiza en y mediante el cuerpo sus principios, instituyendo una forma de vida discordante con el medio social, o al menos con su porción cultivada. M. O. Goulet-Cazé, especialista en el movimiento, señala en ello precisamente las dos notas inéditas y disruptivas del cinismo: por un lado, que “confían a un entrenamiento de naturaleza únicamente corporal la labor de asegurar la salud moral” –entrenamiento riguroso que los estoicos transpusieron a los ejercicios del alma–, y por otro, que expresan vivamente un problema de fondo “que sólo Sócrates antes de ellos planteó en la antigüedad: “¿se puede ser *filósofo e inculto*? ¿Se puede concebir que *la verdadera filosofía sea popular*? Para ellos, la respuesta es a todas luces afirmativa”¹¹³⁸.

Cambiar el valor de la moneda (moneda: *nómisma*; *nomos*: ley) significa entonces adoptar una actitud crítica con respecto a lo que es convención, regla, ley, “devolverle el valor que le es propio mediante la imposición de otra efigie, mejor y más adecuada”¹¹³⁹; como se recupera en fragmentos de la *Suda*, “no se trata de cambiar la verdad sino la legalidad, despreciar la opinión y las costumbres”¹¹⁴⁰. Al tomar como única virtud de las reconocidas la *parrhesía*, Foucault entiende que en el cinismo se establece el lazo más inmediato y material entre *bios* y *alétheia*, una conexión que apunta a reconstruir la trama de las relaciones que los seres humanos tienen consigo mismos –ocuparse de sí sigue siendo un imperativo–, los demás –prescindiendo de la mediación de los valores convencionales y las pasiones– y el mundo –que exige lo mínimo para su orden, y cuyo

¹¹³⁵ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; p. 241. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Trad., Introd. y notas C. García Gual, Madrid: Alianza, 2007; [VI, 20-21], pp. 288-289.

¹¹³⁶ Idem, pp. 242-244; 301.

¹¹³⁷ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, op. cit., [VI, 104], pp. 328.

¹¹³⁸ Goulet-Cazé, M. O. “Michel Foucault et sa vision du Cynisme dans *Le Courage de la vérité*”, en: *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, op. cit.; pp. 117-122. *Cursiva nuestra*.

¹¹³⁹ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; p. 242.

¹¹⁴⁰ Martín García, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, op. cit, p. 216.

modelo no hay que tomarlo de los dioses sino de la “animalidad, aceptada como un desafío, practicada como un ejercicio y arrojada a los otros como un escándalo”¹¹⁴¹.

Resulta interesante que para completar el retrato de los cínicos el profesor se sirve y transita el arco de los nudos de su recorrido a partir de 1979-1980: Platón y Sócrates, el estoicismo y textos cristianos. Consideremos la composición.

En primer lugar, el tratamiento del cinismo se introduce en el curso precisamente luego de un extenso análisis de la *Apología*, el *Laques* y el *Nicias* desde el cual Foucault propone distinguir en la *parrhesía* socrática la apertura de dos grandes líneas de problematización de la ética que correrán a través de la historia occidental: la ontología del yo y el *bios*. Conducción hacia la realidad metafísica del alma y la transformación necesaria para acceder a su verdad, e interpelación a dar cuenta de sí mostrando la relación con la verdad en la forma de vida; aspecto este último que los cínicos tensarán hasta una “intolerable insolencia”¹¹⁴². La caracterización de esa vida se propondrá como la alteración que produce el precepto que en Delfos se le reveló a Diógenes aplicado a los cuatro sentidos en que tradicionalmente se entendía el *alethés bios*, “significaciones obvias, corrientes que encontramos en los textos platónicos” – pasajes de *República*, *Carta VII*, *Gorgias*, *Critias*, *Teeteto*. Se trata de una vida que: 1. no oculta parte alguna en las sombras, que se manifiesta sin engaños; 2. no es variopinta, presa de una multitud de deseos y apetitos; 3. es recta, conforme a los principios, las reglas y el *nomos*; 4. es independiente de las alteraciones, dueña de sí¹¹⁴³. La dramatización física que se hace de ellos, devolverá que la vida no disimulada se transforma en una actitud impúdica a los ojos de todos; la pureza y autarquía tomarán los rasgos visibles de la pobreza y de los despojamientos materiales extremos (hasta llegar a la *adoxia*, la mala reputación); lo recto, identificado con la ley natural, será el deber y la prueba de la animalidad; y la incorruptibilidad se alcanzará por la oposición a las costumbres y opiniones generales, como una independencia resistente y soberana¹¹⁴⁴. Se trata en ello de “procurar de alguna forma que el tema de la verdadera vida gesticule”; sabían ya los cínicos que no existe mala propaganda; cosa que Sócrates, a quien admiraban, sin embargo padeció en contraste con Platón –“Qué tiene él de respetable, si después de estar filosofando tantos años, aún no ha disgustado a nadie”¹¹⁴⁵.

En segundo lugar, la caracterización de la militancia cínica que desarrolla in extenso Foucault, se apoya sobre un detallado análisis de la disertación 22 del libro III de las *Disertaciones* de Epicteto, que cotejando la fuente se aprecia que sigue al pie de la letra. En efecto, aquí aparecen los rasgos centrales de cómo el cínico ocupándose de la universalidad de lo humano, o de los asuntos “de la gran casa” que es el cosmos, transforma y lleva a otro plano la distinción de lo propio y lo ajeno.

¹¹⁴¹ Foucault, M.; *El coraje de la verdad*, op. cit.; p. 279.

¹¹⁴² Ídem, p. 177.

¹¹⁴³ Ídem, pp. 235-240.

¹¹⁴⁴ Ídem, p. 257.

¹¹⁴⁵ Plutarco. *Sobre la virtud moral*, [12 p. 452 d]; en: Martín García, op. cit., p. 241.

Apartando las notas claramente estoicas que se añaden a la descripción (como el pudor y el celo con lo divino), el profesor recoge el énfasis puesto en la entereza y el combate de los cínicos “que les corresponde y pueden hacerlo”: “Tú puedes guiar el ejército contra Troya: sé Agamenón. Tú puedes enfrentarte solo a Héctor: sé Aquiles” [7-8], ya que para Epicteto fueron enviados “como mensajeros a los hombres para hacerles ver que están engañados sobre los bienes y los males”, son “espías de qué es lo amigo y qué lo enemigo de los hombres” y “tras haberlo examinado minuciosamente, ir a anunciar la verdad sin aturdirse por el miedo” [23-25]. Conociéndose a sí mismos e interrogando su genio, los cínicos pueden despreciar “al César o cualquier procónsul”, pero también deben resignar lazos personales que hagan peligrar la independencia que precisan: en “una sociedad de sabios puede ser que nadie se metiera fácilmente a cínico”, pero “en tal situación revuelta como la presente, como en orden de batalla” el cínico debe estar libre de distracciones y no atado a deberes particulares [68-69].

Para Epicteto, y Foucault atiende especialmente a ello, no existe mayor participación política que la de los cínicos, ya que “dialogan con todos los hombres, igual con atenienses que con corintios y romanos y no sobre recursos o sobre rentas sino sobre la felicidad y la desdicha, la bienaventuranza y la desventura, la esclavitud y la libertad” [83-85]; y el estar en esa disposición no los hace “metecones ni entrometidos”: “cuando examinan los asuntos humanos *no se están metiendo en lo ajeno, sino en lo propio*” [97]; igual que “le decía Héctor a Andrómaca: «Mejor vete a casa y quédate hilando, *que de la guerra se ocuparán los hombres todos y especialmente yo*»” [108, cursiva del original]. De todo ello, Foucault establece cómo en el cinismo la vida filosófica no es una simple elección sino algo conquistado tras haberse probado a sí mismo como apto –pudiendo vivir en la no disimulación, en la pobreza y desapego, teniendo la capacidad diacrítica de distinguir lo hostil y favorable a los hombres–; que consiste en estar en pie de guerra y librarla para todos –haciendo de las privaciones, violencias e injusticias oportunidades de transmutar los falsos dardos que otros les dirigen en “un vínculo intenso con todo el género humano”–; y que su objeto y fin “es la gran tarea de la universalidad ética”: “lazo individual con los individuos, pero con todos los individuos”: “su *epiméleia* es velar por el cuidado de los hombres”¹¹⁴⁶. Lo más propio es ocuparse de lo ajeno que no es tal.

En nota conservada en el manuscrito, el profesor establecía un recaudo sobre “lo que podría haber de exagerado en atribuir al cinismo la invención de la militancia filosófica”. Frente a otras formas de “proselitismo”, su singularidad radica sin embargo en que se desarrolla al margen de la *paideia*, en que acomete contra “las leyes e instituciones y aspira a cambiar el mundo” y que en esa apertura da lugar a un tipo de “activismo que es a la vez combate espiritual” en el que se insertan experiencias del cristianismo –órdenes mendicantes, movimientos en torno a la Reforma– y la militancia revolucionaria del s. XIX¹¹⁴⁷. Postergando por el momento esta mención que Foucault

¹¹⁴⁶ El desarrollo ocupa toda la segunda hora de la clase del 21 de Marzo, pp. 303-316.

¹¹⁴⁷ Ídem, p. 316, en nota el pie.

retomará para indicar cierta pervivencia del cinismo en la historia, se ve que enlaza con el tercer punto señalado: considera la homilía 25 de Gregorio Nacianceno donde este elogia a Máximo, un cristiano que adoptó el modo de vida cínico en sus virtudes y apartando sus vicios (luego Gregorio cambiará su opinión, ya que aquel termina siendo considerado un hereje), para subrayar los rasgos de una vida expuesta por la verdad. Precisamente aquí surge la idea de “mártir de la verdad” que ya se ha mencionado en capítulos anteriores, pero que adquiere otro sentido. Al igual que en el caso anterior, Foucault se apega bastante al texto y se centra en estos pasajes: “tú, perro, no por la impudicia sino por la franqueza [*parrhesía*]; no por la glotonería, sino por la imprevisión, y no por el ladrido, sino por la vigilancia espiritual”; “tú, el mejor y más perfecto de los filósofos, y agregaré: de los mártires de la verdad [*mártyton tes aletheias*]”¹¹⁴⁸. *Mártyron* quiere decir testigo, testimonio, esto es, hacer de la vida una manifestación de la verdad; hacer del *bios* una *alethurgia*

autenticada por una existencia, una forma de vida en el sentido más concreto y material del término, testimonio dado por y en el cuerpo, el vestido, el modo de comportarse, la manera de actuar, de reaccionar, de conducirse. El cuerpo mismo de la verdad se vuelve visible, y risible, en cierto estilo de vida. La vida como presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad: eso es lo que manifiesta el cinismo. E incluso: la vida como disciplina, como ascesis y despojamiento de la vida. La verdadera vida como vida de verdad¹¹⁴⁹.

En efecto, en el mismo curso de 1979-1980 en que Foucault acuña el término *alethurgia*, es en el marco del cristianismo, volviendo unos siglos antes de Gregorio a Tertuliano, donde se despliega detalladamente la idea de la relación entre subjetividad y verdad “como una dramaticidad de lucha”, de aplicación constante a la preparación y prueba de la verdad del alma – la *exomologesis*, *exagouresis* en el marco de la penitencia que hacen que la conversión (*metanoia*) deba “traducirse en una forma de vida más allá del episodio puntual” (diferencia que el profesor retoma brevemente en la *Hermenéutica* en comparación con el estoicismo), a través de las cuales el “cristianismo gobierna planteando la cuestión de la verdad en el devenir otro de cada uno”. A un lado del problema del traspaso a la verdad *del* sí mismo y toda la red de obediencia –*subditio* como la forma de relación con otros, *patientia* frente al mundo exterior y *humilitas* respecto a sí– sería preciso volver a considerar la lectura foucaultiana de las transmisiones y transformaciones entre estos ascetismos –estoico, cínico y cristiano–, que aun cuando en el decurso histórico se haya asentado que la “subjetivación del hombre occidental es cristiana, no es greco-romana”¹¹⁵⁰, ayudaría a rever los cambios en las prácticas bajo otro cariz.

Volviendo al curso de 1984, lo que construyen estos tres puntos en conjunto es la idea de la verdad como *alteridad* que en contraste con la armonía de la adecuación, exige cierto coraje distinto de la valentía de la *parrhesía* política y de la ironía socrática que desliza “dentro del saber

¹¹⁴⁸ Cotejamos la fuente en Martín García, op. cit.; pp. 1114-1117.

¹¹⁴⁹ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; pp. 185-187.

¹¹⁵⁰ Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*, op. cit.; pp. 156-166; 230-252; 298-323.

que el otro no sabe que sabe, cierta forma de la verdad que lo llevará a ocuparse de sí". El escándalo cínico confronta a los otros, "hace frente a su ira presentándoles la imagen de aquello que, a la vez, admiten y valoran como idea y rechazan y desprecian en su vida misma"¹¹⁵¹. Escándalo, porque no mediante palabras sino a través de lo más próximo y cotidiano de las costumbres –el comportamiento, el trato– polemiza las verdades estimadas por un modo de vivirlas realmente que arroja una imagen totalmente alterada de ellas. Polémica de lo real entonces, como atajo material a la virtud: mientras la continuidad entre conocimiento y acción recta "en Séneca significaba protección contra el acontecimiento posible", en los cínicos "la resistencia, la tenacidad, la conducta efectiva"¹¹⁵² es salir al encuentro del acontecimiento, provocarlo. Esto es, interpelar a los demás.

Podría decirse que hay en la picardía cínica, en ese juego de afirmación-negación del que se nutre la paradoja de sus prácticas, no una supresión sino un *uso de las pasiones* –en el mismo sentido que Foucault estudiaba el uso (*khresis*) de los placeres en la historia de la sexualidad– por el cual despertarlas es un modo de captar la atención para reconducirlas y replantear los objetos de agrado/desagrado, aceptación y rechazo. Lo mismo sucede con los principios: mostrar que se han vuelto monedas gastadas, que no equivalen a lo que pretenden, suscita reacción cuando en la esfera pública se apela a los mismos términos que utilizan los políticos y los filósofos (justicia, leyes, libertad, bien) en un sentido muy diferente, y no sólo para entendidos. Que un esclavo y una mujer filosofen, que un condenado al exilio replique que "condenó a los otros a quedarse", que quien desprecia la política asegure que su virtud es "saber mandar a los hombres", que preconizando la animalidad consideren que "lo mejor en los hombres es la *parrhesía*"¹¹⁵³, son distorsiones inconcebibles pero que generan perplejidad, y si no adhesión al menos confusión y duda, porque mezclan distintos supuestos de distintos planos (social, político, moral). Similar a la astucia retórica de un sofista podría decirse, con la diferencia que la fuerza de estas actitudes no está en un argumento, sino en una acción; son posibles porque son efectivamente practicadas – llevado a su máxima expresión, la anécdota de que consultado un cínico sobre las tesis en contra del movimiento, no dijo palabra: se levantó y se puso a pasear¹¹⁵⁴.

Para recuperar el estilo que Foucault vislumbra en el cinismo (efigie ambigua que por tanto da lugar a apreciaciones diferentes) y cómo la verdad en tanto alteridad se liga a la distinción entre lo propio y lo ajeno, las tres experiencias en que analiza cierta pervivencia del movimiento resultan esclarecedoras. Y no menos el modo de introducirlas: mencionando una serie de trabajos de

¹¹⁵¹ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; pp. 245-246.

¹¹⁵² Idem, p. 265.

¹¹⁵³ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, op. cit.; ver Libro VI, "Diógenes" [20-81] pp. 288-317.

¹¹⁵⁴ Martín García, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, op. cit, p. 188.

pensadores alemanes a mediados del s. XX sobre el cinismo –Gehlen, Tillich, Heinrich¹¹⁵⁵– precisa que en todos se presenta apoyado en “una suerte de individualismo, de afirmación de sí, de exasperación de la existencia individual”, pero que ello corre el riesgo de pasar por alto “el problema que está en el centro, el de la vinculación entre formas de existencia y manifestación de la verdad”. Ese es para el profesor “el corazón del cinismo” que se puede recuperar “al menos en igual medida que ese famoso individualismo que tenemos la costumbre de encontrar con referencia a cualquier cosa”¹¹⁵⁶.

Ciertas formas del ascetismo cristiano, antieclesiástico; movimientos revolucionarios y la militancia como testimonio de vida; el arte, la vida de artista y la función anticultural¹¹⁵⁷: todas prácticas, experiencias, que ponen en contacto rechazos de lo dado y afirmaciones de nuevos estados de cosas, de maneras de ser y relacionarse por conseguir, que asumen el cruce entre la existencia individual y colectiva en torno a un juego de verdad (y falsedad, distorsión, encubrimiento, depreciación) y que se despliegan en manifestaciones disruptivas, en y del espacio común, del tiempo (de las instituciones; de la historia política, social, cultural; de las biografías), de los valores aceptados, juicios compartidos, prácticas comunes. Figuras por tanto complejas y difíciles, que se plantean extrañas, ajenas, no solidarias de realidades extendidas, pero que quieren extender la propia, diferente, al alcance de todos y todo; que no se eximen del problema de plantear “puntos de incompatibilidad entre *ethos*”, pero también combinaciones que permiten pensar ciertos fenómenos de otra manera. Como por ejemplo, considerar el nihilismo, más allá de su manifestación histórica precisa de los s. XIX-XX, en un largo devenir que permite verlo en el cruce del cinismo con el escepticismo, y en tal clave como “un problema planteado desde mucho tiempo atrás en la cultura occidental: el de la relación entre voluntad de verdad y estilo de existencia”, que no indica que si dios no existe y los valores no valen, entonces todo está permitido, sino que interroga “¿cuál es la vida necesaria una vez que la verdad no es necesaria? Si debemos enfrentarnos al «nada es verdad», ¿cómo vivir?”¹¹⁵⁸. No deja de resultar sugerente, por otra parte, que los dos casos vistos en capítulos anteriores, que capturaron la atención de Foucault y la inquietud de pensarlos, la revolución iraní y el movimiento polaco *Solidaridad*, fueron movimientos políticos con cierto componente religioso, ambos planteados simultáneamente como transformación posible de la forma de vida y de las instituciones, los modos de organización, cuyo corolario para el pensador francés era que involucraban que la vida individual y social se abriera

¹¹⁵⁵ Foucault menciona los textos: Tillich, P. *Der Mut zum Sein*, Stuttgart: Steingruben, 1953 [Trad. española: *El coraje de existir*, Barcelona: Estela, 1968]; Heinrich, K. *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1966; Gehlen, A. *Moral und Hypermoral: eine pluralistische Ethik*, Frankfurt: Athenäum, 1969; Niehues-Pröbsting, H. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München: W. Fink, 1979. Foucault también menciona el texto de Sloterdijk, pero aclara no haberlo leído.

¹¹⁵⁶ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; p. 192.

¹¹⁵⁷ Idem, pp. 193-202.

¹¹⁵⁸ Idem, pp. 202-3. Fragmento conservado en el manuscrito, en nota al pie.

como materia de un arte, un recreación de los lazos y prácticas existentes, y no de obediencia; contra toda evidencia.

Quizás lo que mejor expone el cinismo es que la alteridad es la única forma de trascendencia en la inmanencia, la única vía para atravesar el volumen de lo instituido con un desplazamiento desestabilizador que puede sin embargo afirmarse, puede hacer pie, porque el estado al que tiende es igualmente concreto y posible, puesto que en parte ya realizado en experiencias específicas que se desmarcan de lo impuesto. En un interesante trabajo sobre el cosmopolitismo cínico, J. Moles discutiendo la postura sobre su sentido negativo –es decir, que la ciudadanía del mundo no tiene otro objetivo que negar y depreciar la organización de la *polis* que es contra naturaleza–, señala que no pueden entenderse las formas paradójicas que adopta la irritante simplicidad del cinismo (como decíamos al comienzo: los otros son y no son lo propio y lo ajeno), si no se introducen en una complejización de las dimensiones involucradas. Para mostrar su valor positivo, este intérprete opta por considerar distintos sentidos de ese recurso: libertad positiva y negativa, “estado” como disposición política y moral, los animales como semejantes y a la vez desemejantes; y cuando llega a la cuestión de la relación con los demás, apela a la diferencia entre lo potencial y lo real en cuanto “la pertenencia al cosmos, a toda la tierra, se asocia a la pertenencia a la humanidad entera”¹¹⁵⁹. Los otros son al mismo tiempo “*philoí* y no-*philoí*” porque actualmente viven una vida desnaturalizada en las falsas convenciones, pero dado que la “virtud es lo más fácil que hay” y su posibilidad está en todos sin barreras –no hacían distinción de estatus social, género, nacionalidad–, a la vez son potencialmente cosmopolitas, como ya lo son en acto los cínicos. Dicha diferencia puede franquearse mediante ese “papel misionero” que “muestra una profunda filantropía”; la dureza, acidez y brusquedad de sus críticas no son sino la contracara: es preciso ser a la vez misántropos, ensañarse con las actitudes que obstaculizan hacer extensiva a todos esa realidad posible que los cínicos hacen existir en su modo de vida¹¹⁶⁰.

En vez de distinguir niveles de realidad –de lo cual se puede prescindir si, según se ha visto en la discusión de Foucault con los historiadores, no se supone una idea tan estrecha de lo real–, entendemos que la paradoja de afirmación-negación puede pensarse como impregnando de tiempo las formas y los estados, y de arte lo dado: el arte de vivir, señala Blumenberg, “tuvo que ser aprendido como un instrumento necesario [...] Tener un mundo propio es siempre el resultado de un arte, si bien no puede ser, en ningún sentido, «una obra de arte total»”¹¹⁶¹. Para los cínicos, como se ha visto en los estoicos, donde se pone lo propio se pone el bien; la cuestión gravita entonces en qué y cómo se define lo propio. Mientras que en los segundos consiste en restaurar la

¹¹⁵⁹ Moles, J. “Le cosmopolitisme cynique” en Goulet-Cazé, M.O.; Goulet, R. (Dir.); *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993; pp. 259; 267-269.

¹¹⁶⁰ Idem, pp. 272-274.

¹¹⁶¹ Blumenberg, H. *Trabajo sobre el mito*, op. cit.; p. 15.

continuidad del principio rector del universo en todas las naturalezas racionales, su identidad armónica; en los cínicos se trata de una des-identificación, discontinuidad, lo propio es otro que esto que es ajeno. Se niega en los otros lo que es ajeno en su forma común (la falsedad de la cultura, las convenciones) pero transitoria, eventual; se afirma a la vez en ellos lo que es lo propio, igualmente en su elemento común pero estable, que es la co-naturalidad, la co-racionalidad, que en el convivir se ha exteriorizado y vuelto extraña, como si viniera de fuera impuesta por las leyes, las instituciones, el orden, lo cual ha ganado duración por haberse asimilado como la verdad. Se trata en eso ajeno que no es tal, en tanto sostenido por formas de vida en común, volverlo propio como efectuación no de un retorno a la naturaleza, a una esencia, sino de una alteridad de su régimen de verdad. Propio, entonces, no porque reactualice la “humanidad” que hay en cada uno y cohesiona, sino porque tensa hacia el efecto de la modificación de las relaciones reflexivas, con los demás y el mundo: dar otra faz a ese régimen y ese régimen vuelto otro habilitará distintas formas de vinculaciones y prácticas; “la verdad nunca es lo mismo”¹¹⁶². No lo era ni para Platón en el otro mundo de las Ideas, ni para el cristianismo en la otra vida inmortal; pero ahora son formas de vidas otras para instituir un mundo otro como diferencia histórica, situada. En todo caso, en cada caso, la humanidad es eso que somos y no somos porque nunca está ya aquí; inmanente y trascendente no por ideal, no por retenida en el origen olvidado o el cielo recobrado, sino por transitoria, siempre otra.

En su sugerente ensayo sobre Hume, Deleuze recoge como una de sus observaciones destacadas que los hombres son mucho menos egoístas que parciales y que la simpatía, por tanto, no se opone a la sociedad menos que el egoísmo. Mientras que éstos últimos sólo tienen que limitarse, respecto de las simpatías “el asunto cambia: hay que integrarlas e integrarlas en una totalidad positiva” – “los elementos de la moralidad (simpatías) están dados naturalmente”, pero por su parcialidad son impotentes para constituir un mundo moral; “el todo no puede ser sino inventado”: “lo que el artificio asegura a la simpatía y la pasión naturales es una *extensión*”, y en el sentido en que el hombre es inventivo (el arte de vivir como instrumento necesario), el artificio es aun naturaleza.

Las relaciones encuentran su dirección, su sentido, en la pasión; la asociación supone proyectos, fines, intenciones, ocasiones, *toda una vida práctica*, una efectividad [...] *Entre la asociación y la pasión hay la misma relación que entre lo posible y lo real, una vez aclarado que lo real precede a lo posible*. La asociación da al sujeto una estructura posible, únicamente la pasión le da un ser, una existencia¹¹⁶³.

Indicaba Moles que la *cosmopoliteia* cínica es un estado moral; a un paso corto pero áspero podría agregarse: una imagen agresiva, una palabra feroz, una crítica acérrima. Desgarrar la

¹¹⁶² Foucault, M. *El coraje de la verdad*, op. cit.; p. 350, en nota conservada del manuscrito.

¹¹⁶³ Deleuze, G. *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*, Barcelona: Gedisa, 1981; pp. 33-39, 134. La cursiva es nuestra.

evidencia puede ser un gesto violento: pero ya mandaba el mismo Diógenes, que “debemos alargar las manos *a los amigos* con los dedos extendidos, no doblados”¹¹⁶⁴.

8.3. Ética al pasar

Buscar la imperturbabilidad como sumo bien y felicidad controlando las representaciones, instituyéndose a sí mismo como fortaleza, “vivir para sí”¹¹⁶⁵; desarrollar la ética como “mezcla de abnegación y combate en relación con los otros”, como “experiencia histórico-crítica de la vida” poniéndose en cuestión como parte de la humanidad de la que se es parte, y en esa vuelta sobre sí vía todos los otros, encontrar “el pasaje a un mundo otro”¹¹⁶⁶: dos perfiles bien diferentes aunados, sin embargo, por los mismos principios teórico-ontológicos. Aunque Foucault no lo explicita así, resulta insinuante considerar que está marcando una vez más que las diferencias ocurren en las prácticas.

Nunca es sencilla la operación de lectura sobre una lectura de, pero sin duda las notas del cinismo suenan más próximas que las del estoicismo –o del curso de 1982 en conjunto– al itinerario previo que condujo hasta allí. El retorno al sujeto o elitismo del arte de vivir que con prontitud se dedujeron de la *Hermenéutica* probablemente hayan estado menos conducidos por una preocupación acerca de a dónde había ido a parar este pensamiento crítico, que por una complacencia ante el hecho de que efectivamente terminó donde era forzoso que desembocara. Por otra parte, la vida de perros no está menos expuesta a variadas recepciones/objeciones: la vuelta sobre una universalidad ética, una respuesta a (o connivencia con) la biopolítica reconectando el *bios* a la *zoe*, y hasta una estetización de los parias completando el círculo salvaje de un francés muy francés cuya cruzada anti-humanista había comenzado dos décadas atrás. Lo cierto es que para este tramo, las intervenciones, respuestas, aclaraciones de Foucault son notablemente más escasas que para los anteriores: el curso termina en Marzo de 1984 y el profesor muere en Junio. Su última contribución tampoco estará dedicada a los detractores; replica el mismo gesto que el de su lección inaugural en el Collège: la gratitud hacia alguien de quien había aprendido. Allí donde pronunciaba el nombre de J. Hyppolite es el de G. Canguilhem el que se lee, también ahora acompañado de ese ascendiente tantas veces maldito – F. Nietzsche¹¹⁶⁷.

Ante este panorama, se han propuesto distintas aproximaciones: corregir a Foucault restaurando la hermenéutica correcta de los textos antiguos, situar su problematización ética en relación con las

¹¹⁶⁴ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, op. cit.; [VI, 29]; p. 292. Cursiva nuestra

¹¹⁶⁵ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; p. 415.

¹¹⁶⁶ Foucault, M. El coraje de la verdad, op. cit.; pp. 287, 326.

¹¹⁶⁷ Se trata del texto que analizamos en el Capítulo 2, “La vida, la experiencia, la ciencia”.

posturas eminentes de la tradición¹¹⁶⁸, o bien situarse frente a estos materiales como ante sus tematizaciones previas, procurando atender a los énfasis y puntualizaciones avanzadas por el pensador. Alineándonos en esta última vía, resulta pertinente considerar las observaciones de P. Hadot, cuyo trabajo resultó de importancia para Foucault en la recuperación de la ética antigua en términos de ejercicios espirituales, y quien si bien no llegó a desarrollar un intercambio prolongado con el profesor, tuvo conocimiento de sus intereses¹¹⁶⁹.

Hadot se destacó hacia fines de los setenta por enfatizar la filosofía antigua como forma de vida, es decir, la sabiduría ligada fuertemente al objetivo de transformarse a sí mismo y el modo de vivir, mediante ejercicios no simplemente de pensamiento o netamente morales sino propiamente *espirituales*, comportando todo su valor existencial. Al definir los tres puntos centrales de esos ejercicios en alcanzar la tranquilidad del alma, la autosuficiencia y la visión cósmica (como conocimiento objetivo de la perspectiva universal), hizo especial hincapié en la diferencia entre el discurso filosófico y la filosofía que en *stricto sensu* es la práctica, el vivenciar los principios, señalando así la disociación que históricamente se fue produciendo entre ambas, y proponiendo recuperar un entendimiento y experiencia de la filosofía como “conversión” de sí, la mirada del mundo y la relación con los otros¹¹⁷⁰. En efecto, son todos motivos retomados por Foucault, y A. Davidson, quien siguió tempranamente su conexión con Hadot, sugiere que la mayor apropiación de los mismos se encuentra en el desplazamiento que hace el profesor de la moral de código a la ética como prácticas de subjetivación, a las cuales también lee en términos de su progresiva oclusión en la historia de la filosofía¹¹⁷¹. Hadot mismo, por otra parte, ha especificado sus diferencias con la interpretación temática que hace Foucault de las fuentes, proponiendo sin embargo que se trata de dos formas de indagación distintas. Al igual que Davidson que ya indicaba que éste último se centraba más justamente en los aspectos “técnicos, dinámicos de la *askesis*”¹¹⁷², L. Cremonesi en un reciente artículo que repasa dicha relación, puntualiza la apreciación foucaultiana en el *trabajo*, la

¹¹⁶⁸ Por mencionar entre todo el volumen de material dos trabajos ejemplares al respecto, el de W. Detel *Foucault and Classical Antiquity. Power, ethics and knowledge* (trad. D. Wigg-Wolf, New York: Cambridge University Press, 2005), enteramente dedicado a una crítica de la interpretación que Foucault hace de las fuentes, y el de J. Oksala *Foucault on Freedom* (New York: Cambridge University Press, 2005) que representa bien la lectura fenomenologizante del pensador francés y sitúa su tematización ética en la encrucijada del relativismo, un normativismo velado y el “silencio wittgensteniano” para terminar proponiendo una enmienda en su falencia de “considerar a los otros” –defecto arrastrado por su recepción en bloque de los antiguos– a través de E. Levinas.

¹¹⁶⁹ Para Foucault fue importante el texto de Hadot sobre *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (1981, cuyo primer capítulo el profesor lo conoció en su publicación previa como ensayo en 1976). Foucault fue quien contactó a Hadot para que proponga su candidatura en el Collège de France; pero como se conocieron personalmente recién a principios de los ochenta, no compartieron demasiadas discusiones.

¹¹⁷⁰ Estos temas desarrollados in extenso por Hadot fundamentalmente en el texto citado en la nota anterior y en *¿Qué es la filosofía antigua?* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), pueden verse compendiados en un breve texto “Philosophy as a way of Life” en: *Philosophy as a way of life*, op. cit.; pp. 264-275.

¹¹⁷¹ Davidson, A. “Introductory remarks to Pierre Hadot” en: *Foucault and his Interlocutors*, Chicago: The University of Chicago Press, 1997; pp. 200-201.

¹¹⁷² Ibidem

tarea que impone la subjetivación ética, así como el corolario de que se halla, a diferencia de la óptica de Hadot, inmediatamente ligada a la política¹¹⁷³.

Nos interesa recuperar un señalamiento de éste último que contribuye, entendemos, a extraer la especificidad de la lectura de Foucault. En una entrevista con el mismo Davidson, Hadot aduce que “la forma de vida filosófica es, simplemente, el comportamiento del filósofo en la vida cotidiana”, lo cual lejos de ser sencillo, se desarrollaba en una tensión. Por un lado, “el filósofo nunca está en su lugar, es *atopos*, inclasificable” y por ello, por diferentes razones, “todas las escuelas marcaban una ruptura con lo cotidiano”. Por otro lado, sin embargo, la idea es que la filosofía rige la vida cotidiana, “incluso a veces dando prescripciones muy detalladas” (“es el problema del filósofo que, teóricamente, debía separarse del mundo, pero que de hecho ha de volver a él y llevar la vida cotidiana de los demás”); pero también en sentido inverso, es decir, que la filosofía ha tenido no poca influencia en las transformaciones de las prácticas consuetudinarias de la política, el derecho¹¹⁷⁴. Si bien Hadot era partidario de que los modelos (platónico, estoico, epicúreo) deben tomarse integralmente por la sistematicidad y coherencia subyacente dadas por su fundamento teórico, reconocía que para los contemporáneos “la actitud ecléctica puede tener una significación importante”, ya que más allá de la desaparición de las escuelas, la notable reticencia a una línea dogmática puede conducir positivamente a una prueba como aquella de la que “Nietzsche hablaba de las morales de la Antigüedad; como laboratorios experimentales cuyos resultados podemos, en cierto sentido, utilizar”¹¹⁷⁵.

En el acento que Foucault pone en la transformación práctica que reclama el cinismo desde una armazón teórica exigua, no menos que en la fundamental vinculación estoica entre cuidado de sí y verdad, entendemos que el profesor efectúa un nuevo giro sobre esa tensión entre vida filosófica y vida corriente, vida verdadera atípica apartada de los usos y costumbres de los demás. Atendiendo precisamente a que los primeros se encarnizaban con otros filósofos y personajes eminentes de la sociedad y los segundos remarcaban la identidad férrea de la naturaleza, la razón y todos los seres semejantes, no resulta un contrasentido reencontrar ideas que el profesor ya había largamente discutido. De un parte, que la *doxa* y todos los corolarios que a ella se atribuyen pueden igualmente estar en los ámbitos cultivados, académicos o entre los especialistas –lo que Morey llama la *intelligentzia*–; y que el saber (que no supone sólo el conocimiento sino una experiencia y percepción del mundo) también se produce y circula por ámbitos ajenos a aquellos –eso que la genealogía recuperaba como “insurrección de los saberes sometidos”. De otra parte, que tan pronto

¹¹⁷³ Cremonesi, L. “Pierre Hadot and Michel Foucault on Spiritual Exercises: Transforming the Self, Transforming the Present” en: Fuggle, S; Lanzi, Y.; Tazzioli, M. (Eds.), *Foucault and the History of our Present*, New York: MacMillan, 2015; pp. 206-208.

¹¹⁷⁴ “La filosofía como vida y como búsqueda de la sabiduría” en: Hadot, P. *La filosofía como forma de vida: conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona: Alpha Decay, 2009; pp. 151-156. Hadot menciona la influencia del estoicismo en el derecho respecto a la manera de considerar la esclavitud y la responsabilidad penal.

¹¹⁷⁵ Idem, pp. 157-158.

entra en juego la verdad, nunca se trata de una dimensión estrictamente individual sino de reglas, condiciones, valoraciones si no universales, ampliamente extendidas; aún luego de aceptar que no existe una o *la* Verdad, aquello que en ese nombre se produce y comunica y se recompensa y tiene costos, es algo que cuenta con general adhesión, aceptación, esfuerzo por establecerla – como indica P. Chevallier, en Foucault “no hay vida moral sin confrontación con la cuestión de la verdad (la ética no es un simple *pliege* de sí)” y “no hay relación con la verdad sino en el interior de una forma histórica y colectiva que se llama «régimen de verdad» (la ética no existe al aire libre, no nace *ex nihilo*)”¹¹⁷⁶.

En tal sentido, respecto de la estética de la existencia que alimentó tanta contrariedad moral –en su supuesta levedad sombría, incluso fascista¹¹⁷⁷– el estoicismo y el cinismo pueden tomarse como figuras solidarias de una misma operación histórica-crítica en torno al enlace entre filosofía, vida y verdad. Foucault señala el Renacimiento como el momento de una reactivación de la reflexión sobre las artes de vivir –menciona el trabajo de J. Burckhardt y uno más reciente de S. Greenblatt¹¹⁷⁸–; momento en el cual, como es sabido, se produjo una recepción del estoicismo¹¹⁷⁹. Por otra parte, respecto de la pervivencia del cinismo, se ha visto que entre las experiencias que indica se encuentra “la vida de artista”, y en esa clave presenta el “dandismo” como “*otra* estética de la existencia *opuesta* a las técnicas de sí que eran *características de la cultura burguesa*”, e incluso propone concebir aquella otra práctica también asimilada, “la Revolución, no simplemente como un proyecto político, sino como un estilo, un modo de existencia con su estética, su ascetismo, las formas particulares de relación con uno mismo y los otros”¹¹⁸⁰. En cambio, al comentar “el culto contemporáneo de sí”, entiende que el objetivo es “descubrir el verdadero yo propio, separándolo de lo que puede oscurecerlo o alienarlo, y descifrar su verdad gracias a un saber psicológico”, mucho más ligado al modelo de la hermenéutica o a la “autenticidad” sartreana¹¹⁸¹. Si en las filosofías del s. XIX –Foucault menciona a Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche y añade también el Husserl de *Crisis* y Heidegger– puede reconocerse cierto intento de recuperar la espiritualidad en el acto de conocimiento, es decir, una transformación del sujeto por la relación con la verdad –que será

¹¹⁷⁶ Chevallier, P. “Vers l’éthique. La notion de «régime de vérité» dans le cours *Dugouvernement des vivants*”, op. cit.; p. 65.

¹¹⁷⁷ El temprano artículo de R. Wolin “Foucault’s aesthetic decisionism” (*Telos*, N° 67, Spring 1986, pp. 71-86) resulta el compendio por antonomasia de tal clase de críticas llevadas al extremo; con una virulencia que no tiene desperdicio: “La posición de Foucault resulta al cabo indistinguible de la de un niño narcisista que considera la «madurez» [haciendo referencia a la mayoría de edad kantiana] en todas sus formas como simplemente represiva” (p. 78); “Si se sigue la postura estética hasta sus consecuencias, una *carte blanche* es acordada a formas de vida manipuladoras y predatorias *vis-à-vis* otras personas” (p. 84).

¹¹⁷⁸ Los trabajos referidos son *La cultura del renacimiento en Italia y Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare* (The University of Chicago Press, 1980).

¹¹⁷⁹ Long, A.; *Filosofía Helenística*, op. cit, pp. 231-232.

¹¹⁸⁰ Foucault, M. “Acerca de la genealogía de la ética: un panorama del trabajo en curso”, op. cit.; pp. 220-221. *Cursiva* nuestra.

¹¹⁸¹ Idem, pp. 147; 205-206.

rechazada por las ciencias—¹¹⁸², lo que aportan esos otros focos de experiencia ligados a actitudes que fueron filosóficas, es que la espiritualidad estuvo conectada a su vez a todo un arte de vivir, a la configuración de un estilo de existencia y modo de vida que no implica solo la conversión del sujeto sino de sus relaciones con los demás y el mundo. Quizás así como el cinismo en su carácter radicalmente práctico fue lo que permitió, según aporta M. T. Griffin, que el estoicismo pudiera adaptarse a la época imperial¹¹⁸³, reconsiderar la transformación del mundo y de la cultura como parte del problema de la verdad que atraviesa a la filosofía, podría significar la redefinición de lo que en ella es *propio y ajeno*, de lo que en el ejercicio del pensamiento no sólo se traduce para una moral, sino como invitaba Hadot, para todos los ámbitos de la existencia.

¿Se trata entonces, en definitiva, más allá de la *doxa* especializada y la común, de un retorno a la filosofía? Deleuze señala que “a Foucault le ha interesado una sola cosa de un extremo a otro de su obra: ¿qué quiere decir pensar?”¹¹⁸⁴. Para P. Rabinow, el profesor “se involucró en una lucha por redefinir el *objeto* del pensamiento” y en una “búsqueda cada vez más articulada de una *forma* que pudiera constituir una diferencia entre lo que diagnosticó como un espacio problemático empobrecido y un futuro en el cual las cosas serían distintas”¹¹⁸⁵. T. O’Leary en su estudio ya considerado de referencia, pareciera estar conjuntando ambas observaciones cuando se detiene para no dejar pasar inadvertida la importancia que Foucault concede en los ochenta a la filosofía, siendo que, por un lado, él mismo había recusado antes el considerarse un filósofo y recuperaba como puntales de pensamiento exponentes de otras disciplinas (toda esa “cultura no-dialéctica” que se veía en el primer capítulo, conformada —a excepción de Nietzsche— por literatos, antropólogos, sociólogos), y por otro, que su propio trabajo tuvo bastante mayor recepción desde la teoría política, sociológica, del discurso, que desde la filosofía. La explicación que este intérprete da a tal “conciliación”, es tan sencilla como sumamente lúcida: para Foucault “cambiar el propio modo de pensar siempre fue, inevitablemente, cambiar no sólo el propio modo de ser sino la propia forma de vida” y también, a su entender, nunca hubo “práctica social que no sea a la vez una práctica de pensamiento” — atribuyó entonces a la filosofía todas las características que había reservado a los análisis no-filosóficos, cuando reencontró una tradición en que la filosofía era propiamente una práctica, un ejercicio que conectaba el problema de la verdad con la forma de vida, “y a la vez establecía un lazo fundamental entre el trabajo sobre sí y un concomitante compromiso crítico con

¹¹⁸² Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op. cit.; pp. 41-43.

¹¹⁸³ Griffin, M. T. “Le mouvement cynique et les romains: attraction et répulsion” en Goulet-Cazé, M.O.; Goulet, R. (Dir.); *Le cynisme ancien et ses prolongements*, op. cit.; pp. 241-258.

¹¹⁸⁴ Deleuze, G. *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*, Buenos Aires: Cactus, 2015; p. 177.

¹¹⁸⁵ Rabinow, P. “Foucault’s Untimely Struggle” en: Falzon, C.; O’Leary, T.; Sawicki, J. (Eds.); *A Companion to Foucault*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2013; p. 189. Cursivas del original.

la sociedad en que se vive”: “es esta combinación entre auto-crítica y crítica cultural y política la que en última instancia califica a la filosofía como una técnica central en la ética de Foucault”¹¹⁸⁶.

Extender, por ello, lo que en el marco del pensamiento foucaultiano y en vistas a la interacción con su presente, encarna una problematización ética o una reflexión sobre las formas de vida en clave de lo que fue en la Antigüedad filosófica, esto es, de cierta economía de *lo bello, lo bueno, lo verdadero y lo justo*, no puede suprimir ni soslayar entonces los modos en que su trabajo puso sin cesar en cuestión y sujeto a redefinición teórico-práctica lo que se entiende por *cultura, las relación a sí y con los otros, el conocimiento y el saber, la política* –y a su través, por filosofía. Una operación filosófica materialista, como proponemos considerar la de Foucault, está tan lejos de efectuar un salto temporal de siglos como de hacer *tabula rasa*, como de no reconocer su propio movimiento de intervención y toma de distancia –“sería ridículo pensar que lo que Séneca, Epicteto o Musonio Rufo pudieran decir a propósito del comportamiento, representase de una u otra manera la práctica general de los griegos o romanos”¹¹⁸⁷. Desde esta perspectiva, resulta interesante la manera en que P. Sauvêtre lee la alteridad de la verdad que el profesor recoge en el cinismo, puntualizando en su utilización del término “extrapolación” cuando subraya que no es exterior a la filosofía:

la extrapolación es un procedimiento que tiene por objeto prolongar la validez de una ley más allá de los límites en los cuales ha sido establecida e inicialmente prescripta. La «alteración» o, como dice también Foucault, «transvaloración» consiste en tomar un elemento de lo dado operando una decodificación, es decir, sustrayéndolo al código de convenciones, hábitos y valores a los cuales está ordinariamente asociado en la situación preexistente, para colocarlo en su propio principio de referencia. Dicho de otro modo, tomar un elemento para sustraerlo de la exterioridad del código y hacerlo jugar siguiendo un sistema de auto-referencialidad¹¹⁸⁸.

Este procedimiento podría aplicarse a la propia labor de Foucault en la medida en que al analizar la verdad como régimen, el poder como relaciones y la subjetivación como forma ligada a prácticas, intenta reconstruir su marco de referencia histórico, su trama, en tanto episodios con pervivencias y transformaciones de la ontología histórica. Incluso puede apreciarse específicamente en la reaparición en el contexto de las técnicas de sí de términos como los de vigilancia y disciplina que, como señala McGushin, implican y exigen “una suerte de torsión dentro de la función misma”. Este intérprete se refiere principalmente al hecho de poder reapropiárselas y usarlas para otros fines que los que han llegado a servir para el control social¹¹⁸⁹; pero podría decirse que tal torsión es asimismo histórica y práctica. Es decir, recorre cómo han pasado de los esquemas del cuidado de sí cuyo objeto era establecer el dominio de sí, vía la recepción en los ejercicios ascéticos del cristianismo

¹¹⁸⁶ O’Leary, T. *Foucault. The art of Ethics*, London: Continuum, 2002; pp. 141-146.

¹¹⁸⁷ Foucault, M. “El cuidado de la verdad” (1984), *Obras esenciales*, p. 1006. [DE4, texto n° 350]

¹¹⁸⁸ Sauvêtre, P. “Foucault avec Marx: la pratique altératrice comme *praxis* révolutionnaire et les luttes contemporaines pour le commun”, en: Laval, C.; Paltrinieri, L.; Taylan, F. (Dir.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, op. cit.; p. 279.

¹¹⁸⁹ McGushin, E. *Foucault’s Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*, Evanston: Northwestern University Press, 2007; p. 67.

orientados a fijar un estado de obediencia, hacia modos de garantizar el orden en base a un conocimiento detallado y observación continua de los individuos, para llegar al punto de poder reconvertirse a su vez en estrategias de resistencia, como atención constante a los mecanismos de poder y contrapeso metódico, coordinado, a sus efectos normalizadores. El “sistema de referencia”, por tanto, no está determinado más que por la tarea analítico-crítica sobre dominios de experiencias históricas, y lo que señala Foucault específicamente para la moral, es que la armazón de código se ha modificado menos que aquello que se ordena y cómo a partir de ella; esto es, la definición de la sustancia ética (si se aplica a las representaciones, los deseos, los placeres, los actos), las formas de subjetivación (apropiación, obediencia), las prácticas de sí (rememoración, meditación, prueba) y la teleología (la moderación, la ataraxia, la autarquía).

En cuanto a la percepción ética en el presente –el conjunto de todos aquellos elementos– que podría inferirse del trabajo foucaultiano, W. Schmid la presenta en términos de “una nueva fundamentación” compilando los distintos aspectos que el profesor deja indicados pero no reúne en una sistematización. Así, propone que su dimensión formal se centra en la relación del yo consigo mismo, los otros y la verdad, y su dimensión material en los placeres, la estética de la existencia, la ascesis y la praxis de la libertad, entregando el *ethos* como estilo de existencia a partir de la auto-constitución, mitigando la sujeción. Añade que para ello se despliega en un “quíntuple horizonte” en que “la elección del individuo se hace posible”: *arqueológico*, desplazamiento del sujeto epistemológico al ético; *agonal*, fundamentación de ese último en un análisis de poder; *histórico*, trabajo genealógico a partir de experiencias históricas; *actual*, tomando como punto de partida los problemas del presente “y concretamente la experiencia de lo intolerable”; y *estético*, al hilo de una estilística que es a la vez actitud crítica frente a toda normalización. En todo ello la subjetividad que se constituye es la de la experiencia, ligada a la idea de “experimento”, y por tanto, a la posibilidad de transformación¹¹⁹⁰.

Este compendio que quizás parezca demasiado prolijo en pos de tal fundamentación, permite indicar, sin embargo, algo central: en todos los puntos se trata de un trabajo por hacer, lo implicado no está dado, y no obstante, hay una toma de posición con respecto a lo que la tarea ética involucra. No es evidente, ni puede decirse que todas las éticas de la tradición filosófica lo supongan, que hay que tener en cuenta las relaciones de poder, la perspectiva histórica, la actitud crítica. Ante todas las objeciones, ya más moderadas o más indignadas, que nunca envejecen –pero tampoco se vuelven más jóvenes–, de que los planteos éticos no-normativos o bien son cripto-normativos o bien son indefectiblemente relativistas, cabría preguntarse si no es hacerse de lo que es y lo que puede la libertad una idea bien pobre, el establecer como única disyuntiva el darle sus objetos y sus reglas resueltas y bien definidas para todas las condiciones posibles, o bien atenerse a que se oriente y elija y realice cualquier cosa –cuyo viso además parecería ser siempre lo peor. Incluso, qué idea de

¹¹⁹⁰ Schmid, W., *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, op. cit., pp. 214-215.

pensamiento se supone si proponer instrumentos de análisis, grillas de inteligibilidad que contribuyan a forjar los modos, las maneras, *cómo* pensar resulta equivalente a nada, o por el contrario, dictar una ley de pensamiento. Cabe sospechar que no es sólo la moral lo que se habría “juridizado” en la historia de nuestras sociedades.

En tal sentido, entendemos que la problematización ética en Foucault es propuesta ante todo como una dimensión más del ejercicio del pensamiento, y el pensamiento pasado por aquella misma operación de extrapolación: pensar no es sólo razonar; es hacer, es decir, es sentir, es crear, es padecer; es una práctica de sí y con otros, en el mundo, histórica, condicionada y habilitada y con márgenes móviles de condiciones materiales, coyunturas, proyectos, oportunidades, límites. Y en ello va la vida que se quiere y la vida que se puede, “la existencia es la materia prima más frágil del arte humano, pero también su dato más inmediato”¹¹⁹¹: el arte de vivir es eso que ya siempre hacemos, lo que puede haber de añadido es el tomarlo en sí mismo como objeto de una actividad reflexiva, el interés y el ensayo de definir una forma, sea individual o colectiva, individual a partir o a través de la colectiva. Quizás esa sea la definición más ajustada de lo que es la libertad en la óptica foucaultiana: mediatizar lo inmediato, interponer a lo que ya siempre hacemos, ya siempre pensamos, un trabajo cuya orientación general, cuya inquietud para iniciarlo es *entender* esa trama compleja y cambiante que somos cada uno y todos, que recibimos y hacemos y nos damos y dejamos como mundo. Es, a las claras, una ética filosófica, si por ello se concibe una atención constante y crítica a la reflexividad y su conexión con la polémica de lo real; si todo el rodeo a través del problema de la verdad en su aspecto de saber, político y moral tiene efectos sobre la aceptación, discusión, alteración y elaboración práctica de la distinción entre lo propio y lo ajeno.

Esta partición, de todas las que ha transitado Foucault, tal vez otorgue la tensión de ese vaivén de lectura que exige sobre sus desarrollos previos, y de la filosofía “como movimiento por el cual nos desprendemos de lo que está adoptado como verdadero”, en tanto “desplazamiento y transformación de los marcos de pensamiento, de los valores recibidos y todo el trabajo para hacer otra cosa”. En la demarcación de lo propio y lo ajeno, se juega al cabo qué entra o no en el campo de la inquietud, del propiamente *hacer problema*, lo que amerita convertirse en objeto de un esfuerzo teórico, un ensayo experimental, algo en que se consume el tiempo, el deseo, el placer, la pena que vale; pero también las fronteras que no se pueden cruzar, el respeto que es preciso anteponer a las trampas de la intención, el cuidado de las diferencias, las singularidades, las variaciones. “Si la filosofía es una forma de reflexionar sobre nuestra relación con la verdad, es una manera de preguntarse: si ésta es la relación que tenemos, ¿cómo debemos conducirnos?”: cómo ampliar la mirada, cómo hacer que se nos escapen la menor cantidad de cosas posibles a la hora de juzgar, cómo ser sensibles a los detalles y divergencias, cómo saber reconocer oportunamente y no vacilar ante lo insoportable. La percepción de peligros multiplicados es a la vez una cautela que se

¹¹⁹¹ Foucault, M. “Acerca de la genealogía de la ética: un panorama del trabajo en curso”, op. cit.; p. 221.

cuece lentamente, “y eso implica una conjunción compleja entre toda una serie de búsquedas y un conjunto de movimientos sociales. Es la vida misma de la filosofía”¹¹⁹². Es la vida misma.

“Foucault quería escribir una historia, no de lo que debe hacerse sino de lo que puede hacerse; no de formas de vida sino de posibilidades de vida”¹¹⁹³ asegura Rajchman. Por su parte, A. Nehamas encuentra el punto de torsión de la estética, ya que “hablar de creación artística, a menudo provoca las ideas de genio, de libertad incondicionada, de espontaneidad absoluta – ideas con respecto de las cuales Foucault permaneció receloso a lo largo de su vida”:

Pero a fin de cuentas no hay contradicción. Porque la creatividad también está siempre históricamente situada. No todo es posible en todo momento. Al igual que el resto, los artistas trabajan dentro de las limitaciones de su tradición. La creación demanda reorganizar lo dado; la innovación requiere manipular lo obsoleto. La vida, vista estéticamente, no es algo diferente [...] No existe tal cosa como *el* arte de vivir. Hay sólo artes de vivir - muchos artes, reconocibles sólo después de haber sido practicados y después de que sus productos cobraron existencia¹¹⁹⁴.

El plural, en efecto, es una de las diferencias marcadas por el propio Foucault en las interrogaciones de aquello que puede recuperarse de la exploración de las éticas y ascéticas antiguas, referido fundamentalmente a la idea de *estilo* de vida –para el cual remite a P. Brown¹¹⁹⁵–, que en contraste con lo que intentó definirse en el estoicismo romano como uno que sea común a todos y “fuera aceptable para todo el mundo” por estar fundado en la razón, se trataría de una indagación “de estilos de existencias tan diferentes unos de otros como sea posible”¹¹⁹⁶. En ese marco, la historia funciona como principio de diversificación por debajo de las estructuras de códigos y preceptos; anidan en un largo pasado y en la misma sombra de *la* cultura “una serie de invenciones culturales, un tesoro de procedimientos, técnicas, ideas, mecanismos que no pueden ser propiamente reactivados pero que ayudan a constituir *una suerte de punto de vista*”¹¹⁹⁷. Alcanzar el punto de visión, puntualizarse en medio del *cosmos* era el objeto de esa travesía de Séneca y Marco Aurelio para establecer a la vez la finitud e inmanencia universal de la vida; inmanencia que para los cínicos remite a un único *bios* verdadero, conquistable atacando esa forma de universalidad empírica de los valores que son los usos y costumbres culturales. Cuando ya no es posible tener en sí, en el fondo del alma, la imagen del Universo, el ejercicio genealógico es un desplazamiento no menos determinante *dentro* del mundo, ante el cual, no obstante, todavía es

¹¹⁹² Foucault, M. “El filósofo enmascarado” (1980), *Obras esenciales*, p. 877. [DE4, texto n° 285].

¹¹⁹³ Rajchman, J. “Foucault: the ethic and the work” En: *Michel Foucault, philosopher*, op. cit.; p.222

¹¹⁹⁴ Nehamas, A. *The art of living, Socratic reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, 1998; pp. 178-184.

¹¹⁹⁵ El trabajo de referencia de P. Brown es *The Making of Late Antiquity* ([1978] Harvard University Press, 1993) donde este autor presenta la noción de “estilo de vida”, tanto individual como social, en cuanto a modelos de relaciones interpersonales, según estatus social, con lo divino, los cultos públicos, religiosos, etc.

¹¹⁹⁶ Foucault, M. “El retorno de la moral” (1984), *Obras esenciales*, p. 1025-1026. [DE4, texto n° 354]

¹¹⁹⁷ Foucault, M. “Acerca de la genealogía de la ética: un panorama del trabajo en curso”, op. cit.; 204. *Cursiva* nuestra.

preciso confrontar la elección de Marcia: la historia puede ser una pedagogía de la crueldad, puede ser lo siniestro; pero puede ser también el testimonio de empresas grandiosas y heroísmos inlaudicables. Con la diferencia de que entonces en ese punto máximo, la historia post-metafísica se convierte en una suerte de equipolencia escéptica para todos los pesimismos y optimismos antropológicos, para todas las necesidades ideales de la naturaleza humana, como señalaba insistentemente Foucault, posicionando entonces lo humano en una ínfima e igualmente decisiva *perspectiva*.

Entrar o salir, suspender el juicio, o resolverse: los principios, los valores, los preceptos, las verdades nunca son estratégicos, nunca se dan como relativos, se inscriben en el cielo estrellado o en el insondable fondo de la naturaleza – *lo estratégico son las prácticas* (cuán claro puede verse entre esas dos escuelas que realizaban la armonía y la discordia sobre la base de los mismos principios ontológicos). Y una óptica agonística que reconduce todas las irreductibilidades a la del conflicto, entiende como parte de éste que lo reaccionario también siempre se restaura, que no es menos móvil ni plástico ni menos presto a la contingencia en sus estrategias de lo que lo son los movimientos progresistas. Pero por ello mismo, en las prácticas no hay equipolencia, y proponer determinada inteligibilidad de éstas, es proponer un *parámetro* aunque no da y porque no da resuelto el *juicio* o la elección. Ya concluía Foucault la *Arqueología* indicando que a ese miedo que acorazaba la conciencia cuando oía hablar de prácticas, sólo cabía una respuesta política; un *tratamiento* político que toda su problematización posterior desarrolló. “La ética griega está bastante muerta”, asegura P. Veyne, pero no muere lo que participa en la polémica de lo real, y sería ridículo pensar que por muy sepultados que se den o hayan dado los esencialismos en la teoría, no están resucitados cada vez que se apuntan vidas perturbadoras, desviadas, patológicas, anormales. A ese espanto cabe una respuesta ética, en la que se entiende entonces hasta qué punto “las subjetividades son la nueva posibilidad estratégica”¹¹⁹⁸; hasta dónde se trata de oponer a la normalización menos sub-culturas “donde los marginales”, como señala De Certeau, “acorralados para defenderse como excluidos, se buscan a sí mismos en el margen del rechazo” en un “orden que, después de desafectar bastante bien *del peligro del otro* a la vida social, tolera cada vez menos las irrupciones”¹¹⁹⁹, que la disputa por la cultura misma y lo común; y en qué medida una *terapéutica* analítica, que extiende su simpatía hacia los historiadores más que hacia los moralistas, no permanece neutral por no ser normativa. Sin duda, hace falta cambiar el valor de la moneda, el *nomos* de lectura para reconocer no sus prescripciones sino su orientación – pero nadie está obligado a tomarse ese trabajo; puesto que no es ningún deber.

¹¹⁹⁸ Deleuze, G. *La subjetivación. Curso sobre Foucault*, op. cit.; p. 138.

¹¹⁹⁹ De Certeau, M. “El lenguaje de la violencia” (1973), en: *La cultura en plural*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1999, pp. 76-78.

Para Negri, la nueva ontología histórica que elabora Foucault permite desplazarse de la centralidad del sujeto que primó en el pasado moderno, abriendo “una nueva materialidad de los modos de vida” – ontología de *nosotros mismos*: “un ser común, donde la dependencia recíproca y multilateral de las singularidades construye el único terreno sobre el cual es posible cuestionar la realidad y buscar la verdad”¹²⁰⁰. En una misma línea, Iofrida propone que constituye “un nuevo modo de pensar la relación con el mundo, opuesto al modo de la razón instrumental y el utilitarismo salvaje”, habiendo encontrado un punto de fuga entre “la necesidad ciega y la libertad abstracta” como una “respuesta cierta al capitalismo, a la sociedad industrial en su versión neoliberal más reciente”. Pero Foucault también “se inscribe en una tradición –Baudelaire, Nietzsche, Burckhardt– que rechaza someter al valor de la igualdad, al cual sin duda no podemos renunciar, el valor de la diferencia y la individualidad”, experiencias imprescindibles contra la totalización. De tal modo, “termina reuniendo, al desarrollarlas, transformarlas y reactualizarlas, las dos grandes lecciones de la filosofía crítica que la Europa del s. XIX nos legó: la de Marx y la de Nietzsche”¹²⁰¹.

Apreciación optimista sin duda, aunque siempre es un riesgo eclipsarse en esos nombres gigantes. Pero no es menos cierto que Foucault pensó bajo esas sombras, y quizás por ello *en las sombras*: en las vidas oscurecidas por abusos de poder, en las vidas dañadas por excesos de racionalidades, en las vidas irrecuperables por fatalidades terriblemente humanas, en las vidas tristes por no encontrar una palabra, un gesto, un motivo de luz; en las vidas anónimas inolvidables que pululan como fantasmas en archivos grises, a las cuales ni siquiera se les concedió la infamia del registro. Y por ello quizás también el entusiasmo en las vidas-vivas resistiendo, tratando de abrir otro tiempo en el tiempo, apostando a edificar sobre lo inadmisible, inquietándose por los iguales que no llegan a serlo. Más que una acabada conciliación de aquellas grandes lecciones, tal vez la propia de Foucault, pasando la posta, sea una generosa y sostenida tensión: un arte de vivir por un mundo otro, pero a través de “un arte del sí mismo que sería lo contrario del sí mismo”¹²⁰² – desprenderse de sí mismo, modificarse: “querría que eso fuera una elaboración de sí por sí mismo, una transformación estudiosa, una modificación lenta y ardua en constante cuidado de la verdad”¹²⁰³.

El *cuidado de la verdad* es una expresión que el profesor utiliza en más de una ocasión en sus últimas interlocuciones. Con el *cuidado*, designaba

la solicitud que se tiene con lo que existe y podría existir, un sentido agudizado de lo real pero que nunca se inmoviliza ante ello, una prontitud en encontrar extraño y singular lo que nos rodea, un cierto encarnizamiento en deshacernos de nuestras familiaridades y en mirar de otro modo las

¹²⁰⁰ Negri, A., “La subjectivité retrouvée. Une expérience marxiste de Foucault” en: Laval, C.; Paltrinieri, L.; Taylan, F. (Dir.), *Marx & Foucault*, op. cit., pp. 181.

¹²⁰¹ Iofrida, M., “Michel Foucault entre Marx et Burckhardt : esthétique, jeu et travail”, en: Idem, pp. 151-153.

¹²⁰² Foucault, M. “Conversation avec Werner Schroeter” (1981), DE4, texto n° 308, p. 258.

¹²⁰³ Foucault, M. “El cuidado de la verdad”, op. cit.; p. 1012.

mismas cosas, un cierto ardor en captar lo que sucede y lo que pasa, una desenvoltura a la vista de las jerarquías tradicionales entre lo importante y lo esencial¹²⁰⁴.

Como “El cuidado de la verdad” en cambio, además de ser el nombre de una de las últimas entrevistas que le realizan, Foucault titula concretamente un escrito que publicó en febrero de 1984 en *Le Nouvel Observateur* a propósito de la muerte del historiador Ph. Ariès. Como en otras oportunidades en que saluda a alguien ante cuyo trabajo siente gratitud, las palabras de Foucault son tan humildes como preciosas – nada espectacular, se detiene en los gestos de un hombre donde quizás encuentra lo que los antiguos consideraban *exempla* y pueden ayudarnos a reconocer de qué se trata, al cabo, aquella solicitud.

Le interesaban las conductas concernientes a la vida [...] Nacer, crecer, morir, enfermarse: cosas tan simples y constantes en apariencia. Pero los hombres han desarrollado respecto a ellas actitudes complejas y cambiantes que modifican no sólo el sentido que se les da, sino incluso a veces las consecuencias que pueden tener. Ariès imaginó hacer el análisis de esas figuras complejas que dan forma, en la cultura humana, a lo elemental de la vida [...] Hizo una «historia de las prácticas», de aquellas que tienen la forma de hábitos humildes y obstinados, como de aquellas que pueden crear un arte suntuoso; y buscó descubrir la actitud, la manera de hacer o de ser, de actuar y de sentir que podía estar en la raíz de unas y otras. Atento al gesto mudo que se perpetúa por milenios como a la obra singular que duerme en un museo, fundó el principio de una «estilística de la existencia» - quiero decir, de un estudio de las formas por las cuales el hombre se manifiesta, se inventa, se olvida o se niega en su fatalidad de ser viviente y mortal [...] Y con esa generosidad, esa ironía, ese desapego señorial que se dejaban oír conjuntamente en su risa, hizo a la otra historia, esa de los historiadores universitarios que lo habían ignorado cuidadosamente, el regalo imprevisto de una mirada nueva [...] Ariès tenía una fidelidad inventiva: esa era su moral intelectual. Todos le debemos enormemente a su trabajo. Pero para pagar la deuda personal que me toca, me gustaría que sea preservado el ejemplo de este hombre que sabía elaborar sus fidelidades, reflexionar siempre de otro modo sobre sus elecciones permanentes y esforzarse, con una tenacidad diligente, en cambiarse a sí mismo por el cuidado de la verdad¹²⁰⁵.

Foucault parece querer mostrar que cuando se reúnen –y no sólo en esa milenaria tradición de las existencias ejemplares– el pensamiento, la vida y la inquietud por la verdad, una filosofía del saber, del poder y la moral puede volver a ser –puede llegar a ser– un saber, una política y una ética del pensamiento. Cuando se encuentran, además, en el modo de la alteridad, no se trata de otra cosa que del mundo y de ese *nosotros* que nunca está del todo ya presente, que siempre está llegando y desplazándose hacia otra transformación. Considerando el devenir infame que tuvo el calificativo *cínico*, Sloterdijk propone considerar dos formas de historia que podrían permitir imaginar el porvenir de esa tríada de filosofía, vida y verdad: la historia *kínica*, que encarna el espíritu de aquellos raros personajes de la antigüedad, y la historia *cínica*, impregnada del sentido

¹²⁰⁴ Foucault, M. “El filósofo enmascarado”, op. cit.; p. 875.

¹²⁰⁵ La traducción al español, lo propone como “La inquietud por la verdad” (En *La inquietud por la verdad*, pp.228-230). Preferimos preservar “El cuidado de la verdad” (*Le souci de la vérité*), e introducimos modificaciones en la traducción. [En DE4, texto n° 347].

modificado del término. Esta última, “ve en todas las cosas terrenales un círculo desesperante”, tanto en la vida de los pueblos como en la de los individuos, “«no hay nada nuevo bajo el sol» es su lema” pero seguirá “marchando sobre los cadáveres de aquellos que fueron lo suficientemente ligeros para creer que podían ponerse en el camino de la voluntad de poder, del imperio milenario, de la «misión» histórica”. La otra,

concepción histórica «materialista», sigue conteniendo infinidad de posibilidades para «otra historia» y para una historia de lo otro. Una historia real de lo otro solo puede ser escrita por aquellos que son lo otro y los otros y que se han decidido a dejar vivir esa alteridad que para ellos reivindican, la libertad de ser así [...] Así tiene que ser la historia; tiene que partir de algo y llegar a algo que viva ahora y que se toma cada vez más vida y derechos vitales para el ahora y el después. Lo que en un nivel está *passé*, en el nivel del saber vivo no puede ser pasable¹²⁰⁶.

Hace mucho tiempo que Baudrillard determinó que había que olvidar a Foucault, como a un dispositivo mítico que pretende “dar la verdad, nada más que la verdad”. No contaba con que la posteridad podía ser *nominalista*: no hace falta recordar un nombre cuando la pluralidad de particularidades que reunía se dispersó siguiendo los hilos de esa trama material que nunca pasa, que pasa entre nosotros, que nos pasa, por la que brevemente pasamos. Como saludo a la memoria de un trabajo impaciente, la historia cuenta que décadas atrás se fijó ese nombre como el *último*, pero todavía no aparece en el horizonte la figura del *definitivo*.

¹²⁰⁶ Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*, op. cit.; pp. 434-5. Cursiva del original.

CONCLUSIÓN

*Y siempre será así,
quedándote o yéndote*

Así como Foucault reconocía que había pensadores que lo ayudaban precisamente a pensar aunque no necesariamente los mencionara, podría entenderse que en su trabajo había figuras, como objetos indóciles, sobre los cuales constantemente volvía pero a los que problematizaba lateralmente. Que las entrevistas, debates y artículos de prensa sean las ocasiones en las que precisamente se explaya un poco más respecto de estas cuestiones, podría servir de índice para reconsiderar la interlocución como un rasgo asimismo de sus tematizaciones centrales.

No son pocas las exégesis que por mor de destacar la singularidad del trabajo de Foucault, lo colocan en un lugar de excepcionalidad y de ruptura que nubla hasta qué punto esos objetos indóciles los son precisamente por su complejidad como realidades y experiencias, pero también por su espesor histórico y teórico precedente. Sin duda la inteligibilidad que forja el profesor tiene sus notas particulares de originalidad, pero no es menos cierto que sus innovaciones se aprecian por participar del largo encadenamiento de las preocupaciones y ensayos que son el hilo de plata del oficio de pensar. Oficio que, como cualquier otra práctica humana, se transmite, se reformula, se topa con la resistencia de su materia, se encuentra con nuevas técnicas elaboradas en distintos talleres.

Objetos difíciles, decíamos, porque son figuras híbridas. Allí donde Foucault parecía proponer la exaltación de individualidades sin ataduras, reintroducía la interrogación por los modos de querer el poder. Allí donde la subjetividad se suponía el lugar de la resistencia por antonomasia, subyacía la pregunta por la forma vacilante y siempre desplazada de lo común. Donde se creía reconocer la proclama del irracionalismo y la liberación del deseo, se hallaba una reivindicación de los saberes sometidos en tanto saberes; y en lugar del relativismo, el ocaso de los fines, la depreciación de la pena que vale, se insinuaba una afectividad política y la reapropiación de la cultura como bien para todos y todas. Del mismo modo que proponíamos que no hubo que esperar a los estudios de los ochenta para apreciar el enlace entre verdad, poder y ética, consideramos que todas estas tensiones han sido constantes en el trabajo de Foucault. Constancia que, aun con sus discontinuidades y transformaciones, aun con la marca indefectible de quien habla, está tendida por la historia de la filosofía, la historia de la historia, la historia de las ciencias humanas y sociales. Y no hay que confundir el orden de las cosas: todavía en la completa inmanencia, en un horizonte sin trascendentales, no es quien toma la palabra sin ser convidado quien lleva las riendas; son esas grandes inquietudes transhistóricas las que acechan y atrapan a quien se aproxima, reintroduciéndolo en las condiciones del milenario oficio.

Figuras híbridas entonces. Una de ellas, que apareció varias veces en nuestro trayecto, es la “subjetividad revolucionaria”. Recordando el desplazamiento que Foucault proponía del gran proceso a los acontecimientos, de la unicidad dada a la conjunción producida por múltiples factores, se trata de las subjetivaciones en torno a la desobediencia, la sublevación, que no son sólo resistencia contra, rechazo negativo, sino que también tienen su componente de fuerza instituyente, afirmativa. O como decide finalmente llamarla, la *militancia*. Mixtura por excelencia, cercada, como también se ha visto, por la tragedia y la inversión despótica; pero animada asimismo por el mito, la espiritualidad, una energía moral. Por momentos, pareciera que Foucault sugiere que hay que perder el miedo de hablar de esas cosas, como si no fuera posible hacerlo más que en términos grandilocuentes o asignándoles su Teoría, como si no fueran hombres y mujeres quienes se rebelan y ante lo cual hace falta mucha mezquindad para plantearlo en términos de manipulación, ceguera de masa. No quiere decir que no haya mecanismos de incitación, infiltraciones; quiere decir que es complejo y siempre sabido a medias todo lo que pasa para que esa clase de acontecimientos ocurran. En otras ocasiones, pareciera que cuando se trata de ellos, su nominalismo se invierte: critiquemos al P.C.F, critiquemos el discurso de la polarización de la historia, critiquemos el marxismo-texto, pero de los obreros afiliados, de los estudiantes que están en las barricadas, de cada cual que se suma a una marcha acordonada por la policía, no hay nada para decir. Y es muy diferente de cuando Foucault objeta el reformismo de salón, o a los que “cacarean como gallinas mojadas” tan pronto escuchan que no existe el Sujeto; a esos los interpela directamente. En cambio, cuando están en juego vidas particulares y su trama de razones, condiciones, motivaciones que las llevan a salir de la inercia de los días; es como si advirtiera que juzgar es lo más difícil que hay, y que ya no peligra esa cuestión de “hablar por los otros” sino hablar *de los otros*.

La voluntad colectiva o popular es otro de esos objetos. Considerando que ya la voluntad individual representaba para Foucault un asunto esquivo, que era preferible evitar pero a la vez ineludible, su forma en plural, su emergencia y duración, aparecieron como el ritual más cargado de poderes y peligros que haya querido pensar; en tanto siempre inédito en las condiciones de su acontecer. Pero seguía siendo una forma de tentar, de provocar repensar el lazo social, el estar juntos, un entendimiento y querer común de la necesidad de transformar un estado de cosas. Que la cuestión de los derechos se haya planteado al cabo en reconexión con las formas de vida posibles para todos y todas y cada quien, como ampliación del reconocimiento y protecciones para nuevos modos de relacionarse, se ha visto que no constituía entonces una contradicción. Precisamente porque conjunta todas las dimensiones de la extrapolación de este mundo en este mundo: la conversión de lo imposible (real y simbólicamente) en garantía efectiva, la resolución política y ética de confrontar lo que la moral conservadora decreta como inadmisibile, la universalidad empírica de la igualdad en la diferencia. Muy lejos de un simple voluntarismo, pero también de la idea de que la

alteridad, para mantenerse como tal, debe ser un afuera heterotópico. El romanticismo de la marginalidad es otra ironía de un dispositivo muy *diestro*.

La ambigüedad del saber, la *doxa*, y la operación de la filosofía misma, se presentaron también en el dominio de los claroscuros. A poco que el suelo seguro de la verdad empezó a agrietarse por las reglas de las reglas, las condiciones de las condiciones, que iban retrayéndose a medida que se las iluminaba, todo el edificio de certezas no quedó sostenido más que por un pacto de orden. La función social, la eficacia y la oportunidad del discurso verdadero se revelaron muy pronto para Foucault como el escenario de las particiones, clasificaciones, jerarquías del sistema de saber y expuso en el “régimen de verdad” la gradiente de arbitrariedad y dominio que podría descubrirse en todo ello. Pero se manifestó a la par, como recurso ineludible, tratar de volver inteligible la experiencia y apostar inquietudes vitales en el saber; ya que toda práctica es una forma de entender a la vez que una forma de actuar. Que para el profesor la *doxa* cruce por igual a la academia y a la opinión común, y que el conocimiento no sea prerrogativa de las ciencias sino un movimiento y una invención de nuestra singular forma de vida en su propio y necesario arte, sin duda impactaron en eso que proponíamos como la reformulación materialista de la filosofía, o de una nueva posición materialista en filosofía. Esa insuficiencia, ese requerimiento de condiciones extra-filosóficas con que se confronta la filosofía al asumirse como práctica, le permitía sin embargo reencontrar su conexión con formas de reflexividad que, más allá del idealismo y la conciencia, podían recogerse de experiencias sociales históricas. Como en el caso de la memoria, como en el caso de la discordia con el orden que altera completamente los trayectos individuales, como el del destino y la justicia, transformados en la inmanencia, en luchas con o contra el poder.

De ahí que podamos mencionar las pasiones como último objeto indócil de esta reconstrucción parcial. Es conocido el desacuerdo de Foucault con la tentativa de colocar el deseo en el centro de las prácticas de subjetivación; ante lo cual proponía, en cambio, atender a los placeres como modo de desplazarse de la economía de la falta hacia otra de la prueba de experiencias. Pero hemos visto que el tema de las pasiones no aparecía preeminentemente en las problematizaciones éticas, sino mucho más destacado en la búsqueda de una verdad ligada a efectos políticos en sentido estricto – restitución de un derecho, establecimiento legítimo del gobierno, “salvación” colectiva en la recuperación de la ciudad. La pasión podía poner todo fuera de quicio y de juicio, pero al fin no estaba de más, era una imprudencia razonable o una prudencia insensata. En esa enigmática “fuerza de lo verdadero” había entonces menos un enigma que una mezcla con un componente heterogéneo a las buenas razones y argumentos. Un elemento de afectividad por el cual la verdad se persigue, dice Deleuze en ese bello textito sobre Proust, como dirigida por la pena punzante de las mentiras del amado; pero a su vez, para tramar sin falsas ilusiones ese sistema de creencias por el cual el mundo no es dado, y en el cual el error es una herida que puede contaminar lo propio más estimado. Esto es, diría Foucault, la relación con nosotros mismos, el mundo, y los otros en tanto también son nosotros mismos.

Entendemos que el pensamiento de Foucault es uno de las tensiones, agonismos y objetos a media luz y media sombra; que sin embargo no oculta su lugar de enunciación, que realiza una decisión analítica y avanza una intención de efectos – retrospectivos, inmediatos, diferidos. Hemos intentado entrar en ese diálogo, en esa conversación ininterrumpida que por debajo de los grandes inmortales que desfilaron en estas páginas, sea Nietzsche o Marx, sean Sócrates, Platón, Aristóteles, Edipo, Séneca, Diógenes, comprendemos que conecta esa marea de existencias anónimas, de vidas comunes que no dejan rastros, que a veces son arrancadas de la oscuridad por un infame encuentro con el poder, o por el contrario, hundidas más profundamente en el trasfondo grisáceo de las exclusiones sociales. Pero que también son esos destellos que el propio Foucault y todos buscamos, en los combates, las resistencias, las afectividades compartidas, la inquietud por otros, la complicidad de vidas indóciles.

Y sí, es difícil hablar de esa otra trama de la trama de la revolución, la verdad, la memoria, la vida, terribles guardianas al cuidado de un amor terrible. Es siempre un riesgo que el discurso pretenda ser más que lo que tiene para dar, que lo que tenemos para dar, que lo que hacemos. Pero es mejor hablar de ciertas cosas. Es necesario pronunciar la energía moral compartida, la voluntad colectiva, la memoria como forma indeclinable de reflexividad social, la pasión política, y que reaccionen los gestores (del pensamiento o del gobierno) como su aritmética de razones e intereses se lo permita.

Y sí, al final importa pensar. Creemos que el trabajo de Foucault, puede todavía hacer –para los que no se cansan de apuntar el dedo a la contradicción entre su renuncia teórica a la normatividad, y su compromiso práctico; más aún, para ellos sobre todo– el aporte de una mirada nueva, una nueva voz, una nueva versión de esa práctica que llamamos filosofía, en la que eligió quedarse.

No han faltado lecturas que impusieron a los últimos estudios de Foucault el habla de la soledad y el desasosiego de un moribundo. Probablemente al oír eso, sus acompañantes tácitos se levantarían. No como los jinetes del apocalipsis, sino señalando con el dedo que esos humores negros son los cuatro gusanos, como dijo una vez el profesor, que algunos tienen en la cabeza y en el fondo del corazón. A pesar de los pesares, lo harían riéndose. Y entonces recordamos que no estamos solos, ya no tenemos miedo de decir lo que queremos decir, de intentar entender y compartirlo. Hay que pasar la noche no más. Y hagámoslo, quedémonos despiertos, puesto que ya lo estamos haciendo.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE MICHEL FOUCAULT

“About the Beginnings of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth”, *Political Theory*, Vol. 21, N° 2. (May, 1993), pp. 198-227.

Dits et écrits I- IV, D. Defert; F. Ewald (Dir.), J. Lagrange (Col.), Paris: Gallimard, 1994.

Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980, F. Ewald, A. Fontana (Dir.), M. Senellart (Ed.), Paris: Seuil/Gallimard, 2012.

Histoire de la folie à l'âge classique, Paris: Gallimard, 1977.

Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.

Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1994.

Histoire de la sexualité III. Le souci de soi. Paris: Gallimard, 1994.

«Il faut défendre la société». *Cours au Collège de France 1975-1976*, F. Ewald, A. Fontana (Dir.), M. Bertani (Ed.), Paris: Seuil/Gallimard, 1997.

L'archéologie du savoir, Paris: Gallimard, 1996.

La Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973, F. Ewald, A. Fontana, B. E. Harcourt (Dir.), Paris: Seuil/Gallimard, 2013.

Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971. Suivi de Le Savoir D'œdipe, F. Ewald, A. Fontana, D. Defert (Dir.), Paris: Seuil/Gallimard, 2001.

Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984, F. Ewald, A. Fontana (Dir.), F. Gros (Ed.), Paris: Seuil/Gallimard, 2009.

Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983, F. Ewald, A. Fontana (Dir.), F. Gros (Ed.), Paris: Seuil/Gallimard, 2008.

Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974, F. Ewald, A. Fontana (Dir.), Paris: Seuil/Gallimard, 2003.

Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975, F. Ewald, A. Fontana, (Dir.) V. Marchetti, A. Salomoni (Ed.), Paris: Seuil/Gallimard, 1999.

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris: Gallimard, 1966.

L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982, F. Ewald, A. Fontana (Dir.), F. Gros (Ed.), Paris: Seuil/Gallimard, 2001.

L'ordre du discours, Paris: Gallimard, 1990.

Maladie mentale et personnalité, Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979, F. Ewald, A. Fontana (Dir.), M. Senellart (Ed.), Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978, F. Ewald, A. Fontana (Dir.), M. Senellart (Ed.), Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

Se défendre. <https://foucaultnews.com/2012/05/10/se-defendre-previously-unpublished-text-by-foucault/>

Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981, F. Ewald, A. Fontana (Dir.), F. Gros (Ed.), Paris: Seuil/Gallimard, 2014.

Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris: Gallimard, 1975.

Théories et Institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972, F. Ewald, A. Fontana (Dir.), Paris: Seuil/Gallimard, 2015.

. Traducciones

Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976, Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980, Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Discurso y verdad en la antigua Grecia, Trad. y notas F. Fuentes Megías, Buenos Aires: Paidós, 2004.

El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983, Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Enfermedad mental y personalidad, Trad. E. Kestelboim, Barcelona: Paidós, 1984.

El orden del discurso, Trad. A. González Troyano, Buenos Aires: Tusquets, 1992.

El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974, Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida, Trad. H. Pons, Ed. E. Castro, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2012.

Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982, Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Historia de la locura en la época clásica, Tomos I y II, Trad. J. J. Utrilla, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber, Trad. U. Guiñazú, México: Siglo XXI Editores, 1998.

Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres, Trad. M. Soler, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.

Historia de la sexualidad III: La inquietud de sí, Trad. T. Segovia, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.

La arqueología del saber, Trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.

La imposible prisión: debate con Michel Foucault, Trad. J. Jordá, Barcelona: Anagrama, 1982.

La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto, Trad. H. Pons, Ed. E. Castro, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013.

Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, Trad. E. C. Frost, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1968.

Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France 1970-1971, Trad. H. Pons, Buenos Aires: FCE, 2012

Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975, Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Microfísica del poder, Ed. Y trad. de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1980

Nacimiento de la Clínica. Una arqueología de la mirada médica, Trad. F. Perujo, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004.

Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia, Trad. H. Pons, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2014.

Obras Esenciales, Trad. M. Morey; F. Álvarez Uría y J. Varela; A. Gabilondo, Barcelona: Paidós, 2010.

“¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*” (1978) Exposición ante la Sociedad Francesa de Filosofía, publicada en: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, año 84, N° 2, abril-junio 1990, pp. 35-63; traducción en: *Δαίμων*, Revista de Filosofía, N° 11, 1995, pp. 5-25.

¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método, Trad. Horacio Pons, Ed. Edgardo Castro, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013.

Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978), Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Tecnologías del yo y otros textos afines, Trad. M. Allendesalazar, Buenos Aires: Paidós, 2008.

Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones, Trad. M. Morey, Madrid: Alianza, 2000.

Una lectura de Kant. Introducción a la «Antropología en sentido pragmático» de Kant, Trad. A. Dillon, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009.

Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, Trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.

OTRAS OBRAS

ALTHUSSER, L. *Elementos de autocrítica*, Trad. M. Barroso, Barcelona: Laia, 1975.

----- . *Filosofía y marxismo. Entrevista a Louis Althusser por Fernanda Navarro*, Ed. M. Ocos, México: Siglo XXI Editores, 1988.

----- . *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, Trad. A. J. Pla, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

----- . “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” (1982) en: Fernández Liria, P. (Ed.) *Para un materialismo aleatorio*, Trad. L. Alegre Zahonero, G. González Diéguez, Madrid: Arena, 2002.

----- . *La revolución teórica de Marx*, Trad. M. Harnecker, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1973.

----- . *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin*, Ed. al cuidado de Y. Sintomer, Madrid: Akal, 2008.

----- . “La única tradición materialista” (1985), *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, N° 4, Diciembre 2007, Madrid: Tierra de nadie ediciones; pp. 132-153.

----- . *Lenin y la filosofía*, Trad. F. Sarabia, México: Ediciones Era, 1970.

----- . *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Trad. P. Vilanova Trías, Madrid: Siglo XXI Editores, 1978.

-----; Balibar, E. *Para leer El Capital*, Trad. M. Harnecker, México: Siglo XXI Editores, 2010.

----- . *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Trad. S. Funes, Madrid: Siglo XXI Editores, 1974.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, Trad. y Notas J. Pallí Bonet, Madrid: Gredos; 1985.

----- . *Metafísica*, Introd., trad. y notas T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994.

----- . *Política*, Introd., trad. y notas M. I. Santa Cruz y M.I. Crespo, Buenos Aires: Losada, 2005.

----- . *Retórica*, Introd., trad. y notas Q. Racionero, Madrid: Gredos; 1994.

----- . *Tratados de Lógica (Órganon) I. Categorías – Tópicos – Sobre las Refutaciones Sofísticas*, Introd., trad. y notas M.C. Sanmartín, Madrid: Gredos; 1982.

DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Trad., Introd. y notas C. García Gual, Madrid: Alianza, 2007.

EPICTETO. *Disertaciones por Arriano*, Trad., Introd. y notas Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid, 1993.

EURÍPIDES. *Tragedias II*; Introd., trad. y notas J. L. Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1985.

HESÍODO. *Obras y fragmentos*, Introd., trad. y notas A. Pérez Jiménez; A. Martínez Díez, Madrid: Gredos, 1978.

ISÓCRATES. *Discursos II*, Trad., introd. y notas J. M. Guzmán Hermida, Madrid: Gredos; 1980.

JENOFONTE. *Obras menores*, Introd., trad. y notas O. Guntiñas Tuñon, Madrid: Gredos, 1984.

MARCO AURELIO. *Meditaciones*, Trad. y notas Ramón Bach Pellicer, Gredos, Madrid, 1977.

MARTÍN GARCÍA, J. A.; *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Vol. I y II, Madrid: Akal, 1998.

MARX, K., *La cuestión judía y otros escritos*, Selección e introducción J. M. Bermudo, traducción W. Rocés, Barcelona: Planeta-De Agostini, 1994.

NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, Introd., trad. y notas A. Sánchez Pascual, Buenos Aires: Alianza, 1995.

----- . *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Trad. G. Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

----- . *Humano, demasiado humano*, Vol. I y II, Trad. A. Brotons Muñoz, Madrid: Akal, 1996.

----- . *Ecce Homo*, Introd., trad. y notas A. Sánchez Pascual, Buenos Aires: Alianza, 1996.

----- . *El nacimiento de la tragedia*, Introd., trad. y notas A. Sánchez Pascual, Buenos Aires: Alianza, 1995.

----- . *La ciencia jovial*, Trad. José Jara, Caracas: Monte Avila Editores, 1992.

----- . *La genealogía de la moral*, Introd., trad. y notas A. Sánchez Pascual, Buenos Aires: Alianza, 2008.

----- . *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Introd., trad. y notas A. Sánchez Pascual, Buenos Aires: Alianza, 1997.

----- . *Obras completas. Volumen I: Estudios de Juventud*, Sánchez Meca, D. (Dir.); J. B. Llinares; D. Sánchez Meca; L. E de Santiago Guervós (Introd., trad. y notas), Madrid: Tecnos, 2011.

----- . *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Valdés y Teresa Orduña, Madrid: Tecnos, 1996.

PLATÓN. *Alcibíades*, Ed. crítica, trad. y comentarios O. Velásquez, Santiago de Chile: Ed. Táchitas; 2013.

----- . *Apología de Sócrates*, Trad., ensayo preliminar y notas C. Eggers Lan, Buenos Aires: Eudeba, 2000.

- . *Diálogos I*, Introd., Trad. y notas C. García Gual, J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, Madrid: Gredos, 1981
- . *Diálogos II*, Trad., introd. y notas J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Madrid: Gredos, 1992.
- . *Diálogos III*, Trad., introd. y notas E. Lledó Iñigo, C. García Gual, M. Martínez Hernández, Madrid: Gredos, 1986
- . *Diálogos V*, Introd., trad. y notas M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. L. Cordero, Madrid: Gredos, 1992
- . *Diálogos VI*, Introd., trad. y notas M. A. Durán, F. Lisi, J. Zaragoza, P. Gómez Cardó, Madrid: Gredos; 1982.
- . *República*, Introd., trad. y notas C. Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1986.
- TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II*, Trad. y notas J.J. Torres Esbarranch, Madrid: Gredos; 1990.
- SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio I (Libros I-IX. Epístolas 1-80)*, Introd., trad. y notas Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1986.
- . *Epístolas morales a Lucilio II (Libros X-XX y XII [frs.], Epístolas 81-125)*, Trad. y notas I. Roca Meliá, Madrid: Gredos, 1989
- . *Diálogos*, Introd., trad. y notas J. Mariné Isidro, Madrid: Gredos, 2008.
- . *Naturales Quaestiones*, Vol. I, revisión y trad. C. Codoñer Merino, (Ed. bilingüe), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.
- . *Tragedias I*, Introd., trad. y notas J. Luque Moreno, Madrid: Gredos, 1987.
- SÓFOCLES. *Edipo Rey*, Trad. L. A. Alamillo, Madrid: Planeta de Agostini, 1995.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- AFARY, J.; Anderson. K. *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- AHRENSDORF, P. J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and Religion in Sophocles' Teban Plays*, New York: Cambridge University Press, 2009.
- ALGRA, K, HORST, P., RUNIA, D. (Ed.). *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Ej. Brill, 1996.
- ARANCIBIA, J.P. *Tragedia y melancolía. Idea de lo trágico en la filosofía política contemporánea*, Adrogué: Ediciones La Cebra, 2015.
- ARMSTRONG, J. (Trad.). *Michel Foucault, Philosopher*, Hemel Hempstead: Harvester, 1992.
- ASHENDEN, S. OWEN, D. (Eds.). *Foucault contra Habermas*, London: Sage Publications, 1999.

- AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Taurus, 1984.
- . *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica, 1999.
- BALIBAR, E. *Escritos por Althusser*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- BERNINI, L. (a cura di). *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesía, Aufklärung, ontología dell'attualità*, Pisa: Edizioni ETS, 2011.
- BIDET, J.; KOUVÉLAKIS, E. (Eds.). *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris: P.U.F., 2001.
- BLANCHOT, M. *La part du feu*, Paris: Gallimard, 1949.
- . *Michel Foucault tel que je l' imagine*, Paris: éditions Fata Morgana, 1986.
- BLUMENBERG, H. *Trabajo sobre el mito*, Barcelona: Paidós, 2003.
- BOCCON-GIBOD. *Michel Foucault. Dire la vérité*, Paris: Scéren, 2013.
- BODEI, R.; *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México: Fondo de cultura económica, 1995.
- BOUVERESSE, J. *El filósofo entre los autófalos*, México: Fondo de cultura Económica, 1989.
- . *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Marseille: Agone, 2016.
- BRENNAN, T. *The Stoic Life. Emotions, Duties and Fate*, Oxford University Press, 2005.
- BROWN, P. *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, 1993.
- BRUNDSCHWIG, J.; LLOYD, G. (Eds.). *El saber griego*, Madrid: Akal, 2000.
- BURKE, P. *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-1989*, Worcester: Polity Press, 1990.
- BUTLER, J. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra, 2001.
- CAMPIONI, G.; *Nietzsche: Crítica de la moral heroica*, Trad. y prólogo Sergio Sánchez, Madrid: Avarigani Editores, 2011.
- CANDIOTTO, A. *Foucault e a crítica da verdade*, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- CASSIN, B. *El efecto sofístico*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- . *La nostalgia. Ulises, Eneas, Arendt*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2014.
- (Dir.), *Nos grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*; Paris: Seuil; 1992.
- . *Sophistical Practice. Toward a consistent relativism*, New York: Fordham University Press, 2014.
- CASTRO, E. *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires: Prometeo, 2004.

- CASTRO ORELLANA, R. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2008.
- CHARTIER, R. *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*, Buenos Aires: Manantial, 1996.
- CHIGNOLA, S. *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*; Roma: Derive Approdi, 2014.
- CHOAT, S. *Marx through post-structuralism. Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, London: Continuum, 2010.
- CLASTRES, P. *La sociedad contra el Estado*, Barcelona: Monte Ávila Editores, 1978.
- COUZENS HOY, D. (Ed.). *Foucault, a critical reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- CUTRO, A. *Technique et vie. Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault*, Paris: L'Harmattan, 2010.
- CUTROFELLO, A. *Discipline and Critique. Kant, post-estructuralism, and the problem of resistance*, Albany: SUNY Press, 1994.
- DA SILVA, E. (Dir.). *Lectures de Michel Foucault. Volume 2: Foucault et la philosophie*, Lyon: ENS Éditions, 2003.
- DAVIDSON, A. (Ed.). *Foucault and his Interlocutors*, Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- DE CERTEAU, M. *Heterologies. Discourse on the Other*, Massumi, B. (Trad.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- . *La cultura en plural*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.
- . *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México: Universidad Iberoamericana, 2000.
- DE GANDILLAC, M.; PAUTRAT, B. *Nietzsche aujourd'hui? Tome I: Intensités et Tome II: Passions*, Paris: 10/18 Union Générale d'Éditions, 1973.
- DELEUZE, G. (Dir). *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, Paris: Les éditions de Minuit, 1967.
- . *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*, Barcelona: Gedisa, 1981.
- . *Foucault*, Trad. J. Vázquez Pérez, Barcelona: Paidós, 1987.
- . *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*, Buenos Aires: Cactus, 2015.
- . *Proust y los signos*, Barcelona: Anagrama, 1995.
- . *Saber. Curso sobre Foucault I*, Buenos Aires: Cactus, 2013.
- DESCOMBES, V. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Cátedra, 1988.
- DETENNE, M. *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Madrid: Taurus, 1983.
- DE ROMILLY, J. *The Great Sophists in Periclean Athens*, New York: Oxford University Press; 1992.

DETEL, W. *Foucault and Classical Antiquity. Power, ethics and knowledge*, trad. D. Wigg-Wolf, New York: Cambridge University Press, 2005.

DJABALLAH, M. *Kant, Foucault and forms of experience*, New York: Routledge, 2008.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Trad. C. Iturbe, México D.F.: Edición de la UNAM, 1988.

DUMÉZIL, G. *Servius et la Fortune. Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indoeuropéens du cens romain*, Paris: Gallimard, 1943.

EASTERLING, P.E.; KNOX, B.E. (Eds.). *The Cambridge History of Classical Literature I. Greek Literature*, Cambridge University Press, 2003.

ERIBON, D. (Dir.). *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*, Buenos Aires: Letra Viva, 2004.

----- . *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.

FALZON, C. *Foucault and social dialogue*, London: Routledge, 1998.

-----.; O'LEARY, T., ZAWICKI, J. (Eds.). *A Companion to Foucault*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.

FERRY, L. Y RENAUT, A. *La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris: Gallimard, 1985.

FIMIANI, M. *Erótica y retórica: Foucault y la lucha por el reconocimiento*, Buenos Aires: Herramienta, 2008.

FRASER, N. *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

FUGGLE, S; LANZI, Y.; TAZZIOLI, M. (Eds.). *Foucault and the History of our Present*, New York: MacMillan, 2015.

GABILONDO, A. *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Barcelona: Anthropos, 1990.

GALLEGO, J. *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2003.

GARCÍA GUAL, C. *La secta del perro*, Madrid: Alianza, 1998.

GARO, I. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*, Paris: Demopolis, 2011.

GERNET, L. *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid: Taurus, 1980.

GLOTZ, G. *The Greek City and its Institutions*, London: Kegan Paul, 1929.

GOGGINS, R. *Divine Benevolence, Human Suffering: Providence and the problem of evil in early Stoicism*, Pennsylvania: ProQuest Information and Learning Company, 2005.

- GOLDER, B. Fitzpatrick, P.; *Foucault's Law*, New York: Routledge, 2009.
- GOULET-CAZÉ, M.O.; GOULET, R. (Dir.). *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- GRAVER, M. *Stoicism and Emotion*, The University of Chicago Press, 2007.
- GREENBLATT, S. *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, 1980.
- GROS, F. (Coord.). *Foucault. El coraje de la verdad*, Madrid: Arena, 2010.
- GROS, F.; LÉVY, C. (Dir.). *Foucault y la Filosofía Antigua*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- GUTTING, G. (Ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*, New York: Cambridge University Press, 2005.
- HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1993.
- HADOT, P. *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris: Fayard, 1997.
- . *La filosofía como forma de vida: conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona: Alpha Decay, 2009.
- . *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford: Blackwell, 1995.
- . *¿Qué es la filosofía antigua?*, México: FCE, 1998.
- HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998.
- HENGHELD, L. *The body problematic. Political imagination in Kant and Foucault*, Pennsylvania University Press, 2007.
- IERODIAKONOU, K. (Ed.). *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2004.
- KAPLAN, E. A.; SPRINKER, M. (Eds.). *The Althusserian Legacy*, London: Verso, 1993.
- KAUFMANN, W. *Tragedy and Philosophy*, Princeton University Press, 1968.
- KELLY, M.G.E. *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York: Routledge, 2009.
- KERFERD, G. B. (Ed.). *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH; 1981.
- . *The Sophistic Movement*, London: Cambridge University Press, 1981.
- KOOPMAN, C. *Genealogy as critique. Foucault and the problems of Modernity*, Indiana University Press, 2013.
- LAVAL, C; DARDOT, P. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa, 2013.
- LAVAL, C.; PALTRINIERI, L.; TAYLAN, F. (Dir.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris: La Découverte, 2015.

- LE BLANC, G. *El pensamiento Foucault*, Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- LECOURT, D. *Para una crítica de la epistemología*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1973.
- LEMKE, T (et al.). *Marx y Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- LE RIDER, J. *Nietzsche en France. De la fin de XIXe siècle au temps présent*, Paris: PUF, 1999.
- LONG, A. A. *Filosofía helenística*, Madrid: Revista de Occidente, 1975.
- LORENZINI, D.; REVEL, A.; SFORZINI, A. (Dir.). *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.
- LORENZINI, D. *Étique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris: Vrin, 2015.
- LORAUX, N. *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires: Katz; 2008.
- . *Madres en duelo*, Madrid: Abada Editores, 2004.
- . *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid: Visor Distribuciones, 1989.
- MAHON, M. *Foucault's nietzschean genealogy. Truth, power and the subject*, Albany: SUNY Press, 1992.
- MAS TORRES, S. *Ethos y Polis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid: Ediciones Istmo, 2003.
- MAUER, M. *Foucault et le problème de la vie*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2015.
- MCGUSHIN, E. *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*, Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- MCINTYRE, A. *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, Londres: Duckworth, 1990.
- MINSON, J. *Genealogies of Morals. Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics*, London: MacMillan Press, 1985.
- MONTAG, W. *Althusser and his contemporaries. Philosophy's perpetual war*, London: Duke University Press, 2013.
- MONTAG, W. (Ed.); STOLZE, T. (trad.). *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*, London: Verso, 1998.
- MOREY, M. *Escritos sobre Foucault*, Madrid: Sexto Piso, 2014.
- . *Lectura de Foucault*, Madrid: Sexto Piso, 2014.
- MORFINO, V. *Spinoza: Relación y contingencia*, Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2010.
- NEHAMAS, A. *The art of living, Socratic reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, 1998.
- NIGHTINGALE, A. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 2004.

- NOSETTO, L. *Michel Foucault y la política*, San Martín: UNSAM Edita, 2013.
- NUSSBAUM, M. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995.
- . *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona: Paidós, 2003.
- OKSALA, J. *Foucault on freedom*, New York: Cambridge University Press, 2005.
- O'LEARY, T. *Foucault and Fiction. The experience book*, London: Continuum, 2009.
- . *Foucault. The art of Ethics*, London: Continuum, 2002.
- ; FALZON, C. (Eds.). *Foucault and Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing, 2010.
- OWEN, D. *Maturity and Modernity. Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*, New York: Routledge, 2005.
- PFEIFER, G. *The new materialism. Althusser, Badiou and Žižek*, London: Routledge, 2015.
- POULANTZAS, N. *Estado, poder y socialismo*, México: Siglo XXI Editores, 2005.
- . *State, Power, Socialism*, London: Verso, 2000.
- PRADO, C.G. (Ed.). *Foucault's Legacy*, London: Continuum, 2009.
- RAGO, M; VEIGA-NETO, A. (Comp.). *Para uma vida não-fascista*, Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- RANCIÈRE, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- . *La lección de Althusser*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2013.
- READ, J. *The Micro-Politics of Capital. Marx and the Prehistory of the Present*, Albany: SUNY Press, 2003.
- REHMANN, J. *Theories of Ideology. The power of Alienation and Subjection*, Boston: Brill, 2013.
- REVEL, J. *Foucault. Un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires: Amorrortu, 2014.
- . *Le vocabulaire de Foucault*, París: Ellipses, 2002.
- RICOEUR, P. *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI Editores, 1990.
- . *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México: Siglo XXI Editores, 2004.
- RIGHETTI, S. *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Modena: Mucchi Editore, 2012.
- RINESI, E. *Muñecas rusas. Tres lecciones sobre la república, el pueblo y la necesaria falla de todas las cosas*, Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.
- . *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires: Colihue, 2003.

RIST, J. *Man, soul and body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Hampshire: Variorum, 1996.

ROCCO, C. *Tragedia e Ilustración. El pensamiento político ateniense y los dilemas de la modernidad*, Barcelona: Editorial Andrés Bello, 2000.

SALES, R. (Ed.). *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Press, 2009.

SÁNCHEZ, S. *De la última transformación. Verdad y creencia en la filosofía de Nietzsche*, Córdoba: Umbrals, 1994.

----- . *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche: los póstumos del período 1867-1873*, Córdoba: Universitas, 1999.

----- . *La insensata fábrica de la vigilia. Nietzsche y el fenómeno del sueño*, Córdoba: Brujas, 2014.

----- . *Lógica, verdad y creencia: algunas consideraciones sobre la relación Nietzsche-Spir*, Córdoba: Universitas, 2000.

SCHMID, W. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Trad. Germán Cano, Valencia: Pre-textos, 2002.

SCHRIFT, A. *Nietzsche's French Legacy. A genealogy of poststructuralism*, New York: Routledge, 1995.

SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Siruela, 2003.

SOLÉ, M. J (Ed.). *Spinoza en debate*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2015.

STHEPENS, W. *Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom*, New York: Continuum, 2007.

VERNANT, J. P. *Oeuvres. Religions, rationalités, politiques. Tome I et II*, Ed. M. Olender, Paris: Seuil, 2007.

VEYNE, P. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid: Alianza, 1984.

----- . *Foucault, pensamiento y vida*; Barcelona: Paidós, 2009.

VIDAL-NAQUET, P. *The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.

YOUNG, J. *The philosophy of Tragedy. From Plato to Žižek*, New York: Cambridge University Press, 2013.

. Artículos

ANSELL-PEARSON, K. "The significance of Michel Foucault's reading of Nietzsche: power, the subject and political theory" en: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Berlin, Boston: De Gruyter, N° 20, 1991; pp. 267- 283.

BALIBAR, E. "The infinite contradiction", *Yale French Studies*, N°. 88, *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading*, 1995, pp. 142-164.

BARNES, J. "Belief is up to us" Acta de reunión de la Sociedad Aristotélica, Universidad de Londres, Enero 2006, pp. 189-206.

BENSAÏD, D. "(Im)politiques de Foucault" (2004) En: <http://www.europesolidaire.org/spip.php?article1657>

BOCCON-GIBOD, T. "La tragédie, entre art et politique. Schmitt, Benjamin, Foucault", *Raisons politiques*, N° 31, 2008/3, pp.

BUTLER, J. "What's is critique? An essay on Foucault's virtue", May 2001, *European Institute for progressive cultural policies* <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en>

CANGUILHEM, G. "Mort de l'homme ou épuisement du cogito", *Critique*, N° 24, 1967; pp. 599-618.

CHIGNOLA, S. "Foucault(s)". Intervención en el Coloquio Internacional "Foucault(s) 1984-2014", Paris, Mayo 2014; en: <https://www.sinistrainrete.info/filosofia/4259-sandro-chignola-foucaults.html>.

COOPER, J. "The emotional life of the wise", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLIII, 2005, pp. 176-218.

COOK, D. "Nietzsche, Foucault, Tragedy", *Philosophy and Literature*, Volume 13, Number 1, April 1989, pp. 140-150.

CUTROFELLO, A. "Foucault on tragedy", *Philosophy & Social Criticism*, Volume 31, Number 5-6, September 2005, pp. 573-584.

DAVIDSON, A. "In praise of counter-conduct", En: *History of the Human Sciences*, 24(4) 25-41, 2011; pp. 25-41.

ELIOPOULOS, P. "The concept of Non-violence in the philosophy of the Imperial Stoa", *Philosophy Study*, Vol. I, N° 1, June 2011, pp. 28-40.

FARGE, A. "Michel Foucault et l'histoire", *Sciences Humaines*, Hors-série N° 3, Foucault, Derrida, Deleuze: Pensées Rebelles, Mai-Juin 2005.

FIALA, A. "Stoic Tolerance" en: *Res Publica* 9, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 149-168.

GRACE, W. "Foucault and Deleuze: Making a Difference with Nietzsche", *Foucault Studies*, N° 17, April 2014; pp. 99-116.

GROS, F. "Sujet moral et soi éthique chez Foucault", *Archives de Philosophie* 2002/2, (Tome 65), p. 237.

GUTTING, G. "Review of *Foucault's Critical Project*", *Notre Dame Philosophical Reviews*, May 2003, ISSN: 1538 – 1617, enlace: <http://ndpr.nd.edu/news/23402/?id=1262>

HABERMAS, J. "Taking aim at the heart of the present"

IOPPOLO, A. "Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism" *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 40, N° 2., 1990, pp. 433-449.

JAMBET, C. "Grand entretien avec Christian Jambet" par Édith de la Héronnière, *En attendant Nadeau. Journal de la littérature, des idées et des arts*, N° 18, 15-25 Octobre 2016, Pp. 33-45; p. 43. <https://www.en-attendant-nadeau.fr/numero-18-jambet/>

JOHNSTON, C. L. "An Aristotelian Trilogy: Ethics, Rhetoric, Politics and the Search for Moral Truth", *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 13, N° 1, Winter 1980, pp. 1-24.

KOOPMAN, C. "Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: two Kantian lineages"; *Foucault Studies*, N° 8, February 2010, ISSN: 1832-5203, pp. 100-121.

KOZLOWSKI, M. *Le contre-pouvoirs de Foucault*, E. Burozoïques, 2011; p. 26. En: [http://theoriecritique.free.fr/pdf/4eme-generation/V4G-Kozlowski-Contre-Pouvoirs Foucault.pdf](http://theoriecritique.free.fr/pdf/4eme-generation/V4G-Kozlowski-Contre-Pouvoirs-Foucault.pdf)

LEGRAND, S. "Le marxisme oublié de Foucault", *Actuel Marx*, vol. 36, n°2, 2004; pp. 27-43.

LORENZINI, D. "From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much", *Foucault Studies*, N° 21, June 2016, pp. 7-21.

----- "Para acabar con la verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los «régimenes de verdad»", *Revista Laguna*, N° 26, Marzo 2010, pp. 9-34.

MCCALL, C. "Ambivalent Modernities: Foucault's Iranian writings reconsidered", *Foucault Studies*, N° 15, February 2013, pp. 27-51.

----- "Rituals of Conduct and Counter-Conduct", *Foucault Studies*, N° 21, June 2016, pp. 52-79.

MACHEREY, P. "La philosophie comme operation"; *Digraphe* 42, December 1987, pp. 69-81.

MACHEREY, P. "Les thèses sur Feuerbach. Les thèses 2 et 3", en: <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey11122002.html>.

MCGUSHIN, E. "Foucault's Critical Project book review", *Continental Philosophy Review* 37, 2004, pp.505-510.

MCQUILLAN, C. "Transcendental Philosophy and Critical Philosophy in Kant and Foucault: Response to Colin Koopman", *Foucault Studies*, N° 9, September 2010, ISSN: 1832-5203, pp. 145-155.

----- "Beyond the Analytic of Finitude: Kant, Heidegger, Foucault", *Foucault Studies*, N° 21, June 2016, pp. 184-199.

MELEGARI, D. "Due fratelli silenziosi. Althusser, Foucault, all bivio dell'ideologia", *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, Vol. XXVI, n° 50, Bologna, 2014; pp. 137-159.

MILCHMAN, A; ROSENBERG, A. "The aesthetic and ascetics dimensions of an ethics of self-fashioning: Nietzsche and Foucault", en: *Parrhesia*, N° 2, 2007; pp. 44-65.

MILLER, P.A. "Truth-Telling in Foucault's *Le gouvernement de soi et des autres* and Persius 1: The Subject, Rhetoric and Power" En: *Parrhesia*, N°1, 2006, pp.27-61.

MONTAG, W. "El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault 1970-1975" (1995), *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, N° 8, Diciembre 2009, Madrid: Tierra de nadie ediciones; pp. 155-169.

------. "El Althusser tardío: ¿Materialismo del encuentro o filosofía de la nada?" en: *Décalages*, Vol. I, Issue 1, article 2, 2014; <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/2>

------. "Foucault et la problématique des origines: Folie et Dérason lu par Althusser", *Actuel Marx*, Vol. 36, n° 2, 2004, pp. 63-87.

MORO ABADÍA, O. "Aporías genealógicas: Nietzsche, Foucault y los límites del historicismo radical" en: *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 41. Ed. Universidad de Sevilla, 2009; pp. 239-254.

NAPOLI, P. "Michel Foucault et les passions de l'histoire", en: *Future antérieure* 18, 1993/4, <http://www.multitudes.net/Michel-Foucault-et-les-passions-de/>

NUSSBAUM, M. "The Stoics on the Extirpation of the Passions", *Aperion*, 20: 2, Invierno 1987, pp. 129-177.

PÊCHEUX, M. "¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases" en: *Décalages*, Vol. I, Issue 4, Article 14, 2014, pp. 4-5. <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/14>

PIZER, J. "The use and abuse of «Ursprung»: on Foucault's reading of Nietzsche" en: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Berlin, Boston: De Gruyter, N° 19, 1990; pp. 462-478.

RAMBEAU, F. "La política espiritual", *Ciencia Política*, Vol. 10, N° 19, Enero-Junio 2015, pp. 167-192.

RYDER, A. "Foucault and Althusser: Epistemological differences with political effects" en: *Foucault Studies*, N° 16, September 2013; pp. 134-153.

SARDINHA, D. "As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética" En: *Trans/Form/Ação*, Marília, 33(2), 2010; pp.177-192.

SARTRE, J. P. "Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc*, octobre 1966, en: http://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sartre_repond_in_Arc.pdf

SAX, B. C. "Foucault, Nietzsche, history: two modes of the genealogical method", *History of European Ideas*, Vol. 11, Oxford: Pergamon Press, 1989; pp 769-781.

SPRINKER, M. "Relaciones imaginarias: Althusser y la estética materialista", *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, N° 7, Junio 2009, Madrid: Tierra de nadie ediciones; pp. 23-41.

TAYLOR, C. "Foucault on Freedom and Truth", *Political Theory*, Vol. 12, N° 2, May 1984, pp. 152-183.

TAZZIOLI, M. "Revisiting the *Omnes et Singulatim* Bond: The Production of Irregular Conducts and the Biopolitics of the Governed", *Foucault Studies*, N° 21, June 2016, pp. 98-116.

THIELE, L. P. "The agony of politics: the nietzschean roots of Foucault's thought", *American political science review*, Vol. 84, N° 3, University of North Texas, September 1990; pp. 907-925.

THOMPSON, K. "Forms of resistance: Foucault on tactical reversal and self-formation", *Continental Philosophy Review* 36, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2003; pp. 113–138.

-----."Historicity and Transcendentality: Foucault, Cavallès, and the phenomenology of the concept", *History and Theory* 47, February 2008, Wesleyan University; pp. 1-18.

-----."Response to C. Koopman's Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: two Kantian lineages", *Foucault Studies*, N° 8, February 2010, ISSN: 1832-5203, pp. 122-128.

WOLIN, R. "Foucault's aesthetic decisionism", *Telos*, N° 67, Spring 1986, pp. 71-86.

ZAMORA, J.M. "Las pasiones del Pórtico. Concepciones del pathos en el estoicismo antiguo y medio"; *Estudios filosóficos* 52 (150), pp. 271-288.